



# تحفۃ المناظر



مباحثات منظر و اصل حدیث عقائد اقلیدہ در رفع یدین قرأت خلف الامام  
میں تراویح کا آئین با کجمر حلاق ثلاث صفات باری تعالیٰ حاضر و ناظر  
علم غیب نور شہر اور عید الیہ والہ فی کل مکمل و مدلل سیر حاصل بحث

من قلم اسرار اکمل اسراف  
مختصر الیہ و اکثر منظر و اعمد منظر  
استاد الحدیث ہامد قادری کراچی

تیسری و تالیف  
مفتی ضیاء الرحمن ذاکر  
سابقہ ہامد قادری کراچی

مکتبہ سیدہ رفیعہ

# تحفۃ المناظر

مبادیات مناظرہ اصول حدیث، عقائد، تعلیم، دفع یدین قرأت خلف الامام  
بیس تراویح، آمین بالجہر، طلاق ثلاثہ، صفات باری تعالیٰ، حاضر و ناظر،  
علم غیب، نور بشر اور عید میلاد النبی پر مکمل و مدلل سیر حاصل بحث

مدرسہ اسلامیہ کراچی  
حضرت مولانا ڈاکٹر منظر احمد مدظلہ العالی صاحب  
استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ کراچی

مفتی ضیاء الرحمن ڈاکٹر  
فیضانِ حق و حقیقت کراچی

03117284888: وائس ایپ گروپ

Love for ALLAH: فیس بک

مکتبہ عبدالعزیز فاریوق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی  
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345



جُمْلَةُ حُقُوقٍ بِحَقِّ نَاشِرٍ مَحْفُوظَاتِ



تَحْقِيقُ الْمَنَاطِرِ

نَامِ كِتَابِ

تَرْتِيبُ وَتَجْنِیجُ ..... مَضَمِنُ خِیَا الرِّعَالِ ذَاكِرُ بْنُ مُحَمَّدٍ هَسْبَتِی كَرّی

اَشَاعَتِ اَوَّلُ ..... جُولائی 2012ء

تَعْدَادُ ..... 1100

طَابِعُ ..... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

نَاشِرُ ..... مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

021-34594144 Cell: 0334-3432345

ای میل ..... M farooq.12317@yahoo.com



دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ، علامہ نوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور، علامہ نوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ العارفی، جاہل آبادیہ، ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور

مکتبہ علمینہ، بی ٹی روڈ اکٹھہ نکتہ ضلع نوشہرہ

وحیدی کتب خانہ، غلامی قصبہ غازی بازار پشاور

## انتباہ

ایک اہم وضاحت: تختہ المناظر پہلے مکتبہ السعید سے شائع ہوتی رہی، بعد میں مکتبہ السعید نے اپنی صواب دید پر مکتبہ الحرمین کو شائع کرنے کی اجازت دی اور ابھی تک مکتبہ الحرمین سے شائع ہو رہی ہے۔ مکتبہ الحرمین کے ذمہ دار حضرات سے اس بارے میں رابطہ کر کے انہیں باقاعدہ طور پر منع کیا گیا۔ اب اس کتاب کے جملہ حقوق بمع اضافہ جات صرف مکتبہ عمر فاروق کے پاس ہیں۔ لہذا کوئی ادارہ بھی اسے از خود چھاپنے سے گریز کرے۔ بصورت دیگر مکتبہ عمر فاروق قانونی چارہ جوئی کا حق رکھتا ہے

واٹس ایپ گروپ: 03117284888

فیس بک: Love for ALLAH



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ  
 وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ  
 عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ  
 إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ  
 اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى  
 آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى  
 إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ  
 إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ

پاسبان حق @ هوڈا  
 ٹیلیگرام چینل: pasbanhaq1  
 یوٹیوب چینل: pasbanhaq  
 واٹس ایپ گروپ: 03117254888

فیس بک: Love for ALLAH

# انتساب

اپنے والدین کے نام

پاسبان حق @ یا ہواٹ کا  
ٹیلیگرام چینل: t.me/pasbanehaq1

یوٹیوب چینل: pasbanehaq

واٹس ایپ گروپ: 03117284888

فیس بک: Love for ALLAH



## فہرست مضامین

## تحفة المناظر

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۵	عرض مرتب.....
۳۶	مناظر اسلام مولانا منظور احمد میمنگل.....
۳۳	عم مناظرہ کی تعریف.....
۳۴	موضوع.....
۳۴	غرض و غایت.....
۳۴	مناظرہ کی تعریف.....
۳۵	مناظرہ، مجادلہ اور مکابہ میں فرق.....
۳۶	مناظرے کا طریقہ.....
۳۶	دعویٰ کی تعریف.....
۳۶	دعویٰ کی تعریف فقہاء کے نزدیک.....
۳۷	دعویٰ کی دوسری تعریف.....
۳۷	دعویٰ کی تعریف عند المناظرین.....
۳۷	بدسیات میں مناظرہ نہیں ہوتا.....
۳۷	بدسیات اولیہ کی تعریف.....
۳۹	دلیل کی تعریف.....
۳۹	دعویٰ اور دلیل میں فرق.....
۳۹	ثانی بھی دلیل دے سکتا ہے.....
۵۰	دلیل، تقضیہ، خبر اور سوال میں فرق.....
۵۰	تقصص تفصیلی.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۵	مقتضی اجمالی.....
۵۲	وجودی اور ثبوتی میں فرق.....
۵۲	نصب.....
۵۲	صحیح نقل.....
۵۳	علم مناظرہ کی تدوین.....
۵۳	مناظرے کا حکم.....
۵۳	مناظرے کا ثبوت قرآن کریم سے.....
۵۳	آداب مناظرہ.....
۵۵	فریق مخالف سے بچاؤ کا طریقہ.....
۵۹	عقیدے کا مسئلہ.....
۵۹	خبر واحد کی تعریف.....
۵۹	عقیدے کی تعریف.....
۶۱	عقائد نظمیہ.....
۶۲	عقائد، آراء، تحقیقات، علامات و شعار میں فرق ہے.....
۶۳	خبر واحد مفید للقطع نہیں.....
۶۳	خبر واحد سے اثبات عقیدہ کی دلیل.....
۶۳	خبر واحد سے نسخ قرآن.....
۶۵	اخبار آحاد کی پانچ صورتیں.....
۶۵	صحیح و تصحیف امور نظمیہ ہیں.....
۶۶	حدیث صحیح کی تعریف.....
۶۶	مدامحت صرف سند نہیں.....
۶۷	تیسرین علت میں فقہاء کا قول بھی مستبر ہے.....
۶۷	معانی حدیث فقہاء زیادہ جانتے ہیں.....



صفحہ نمبر	موضوعات
۶۹	تواتر کی اقسام.....
۶۹	تواتر الا سناد.....
۷۰	تواتر الطبہ.....
۷۰	تواتر طبہ و تواتر الا سناد سے قوی ہے.....
۷۱	تواتر العمل والتوارث.....
۷۱	تواتر القدر المعتبر ک.....
۷۱	متواتر کا حکم.....
۷۲	نہرور یا سہ دین کا منکر و مؤول کا فر ہے.....
۷۳	کافر کے کفر سے چشم پوشی جائز نہیں.....
۷۳	انکار سنت بھی کفر ہے.....
۷۴	امام صاحب کا عادل و ثقہ ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے.....
۷۶	احکام سنہ کا اثبات.....
۷۷	حدیث صحیح کی صورتیں.....
۷۸	صحیح لذاتہ بطریقہ حسن لذاتہ بطریقہ پراختیال.....
۷۸	امام صاحب کی احادیث ثانیات سے کم نہیں.....
۸۰	مجتہد محدثین کی شرائط کا پابند نہیں ہوتا.....
۸۰	حدیث صحیح کی تعریف میں نفی شد و ذ کی شرائط سے منقول نہیں.....
۸۱	اتصال کی شرط محدثین کے نزدیک ہے.....
۸۱	مرسل علی ہذا مطلق حجت نہیں.....
۸۲	نقل امام صحت کی دلیل ہے.....
۸۲	استدلال مجتہد صحت کی علامت ہے.....
۸۳	عدم استدلال، عدم صحت پر دال ہے.....
۸۳	مستقل یا مقبول کی حیثیت.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۹۰	سند کا درجہ.....
۹۰	صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں.....
۹۱	ضعف کا حکم کب لگے گا.....
۹۲	کذب راونی سے وضع حدیث کا حکم درست نہیں.....
۹۳	اولہ شرع چار ہیں.....
۹۳	بحریت اجماع.....
۹۵	بحریت قیاس.....
۹۵	امام صاحب کا عمل بالحدیث.....
۹۷	ترجیح صحیحین.....
۱۰۱	<b>مسئلہ تقلید</b>
۱۰۳	مدنی کی تعیین.....
۱۰۳	اصول بحث.....
۱۰۳	تقلید شخص میں احاد کا دعویٰ.....
۱۰۳	تنقیح دعویٰ.....
۱۰۶	غیر مقلدین کا جواب دعویٰ.....
۱۰۶	ہر ایک اپنے اصولوں کا پابند ہے.....
۱۰۷	مناظرے سے نقل تصحیح جہت ضروری ہے.....
۱۰۷	تقلید کی فتویٰ تحریف.....
۱۰۷	اصطلاحی تحریف.....
۱۰۸	تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے.....
۱۰۹	اتباع بھی بلا دلیل ہوتا ہے.....
۱۱۰	سزف و سزف اور حدود و حد میں تساوی ضروری ہے.....
۱۱۰	تقلید میں اتباع ہے.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۱۰	تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں.....
۱۱۳	”من غیر نظر الی الدلیل“ کا مطلب.....
۱۱۴	محقق کی تعریف.....
۱۱۴	صحابہ کرام بھی مقلد تھے.....
۱۱۶	دلائل احتاف.....
۱۱۶	شارع حقیقی صرف اللہ ہے.....
۱۱۷	اطاعت، اتباع اور تقلید کی وضاحت.....
۱۱۷	اولی الامر فقہاء ہیں.....
۱۱۹	صحابہ کی تفسیر محبت ہے.....
۱۱۹	اولی الامر سے امراء السرایمراولینا تفسیر الکی یا الجزئی ہے.....
۱۲۰	اولی الامر کی اطاعت واجب الغیرہ کیوں؟.....
۱۲۱	لفظ تقلید قرآن میں.....
۱۲۱	اصول اربعہ کا اثبات قرآن سے.....
۱۲۲	تعمین علی مجتہد کا کام ہے.....
۱۲۲	ایک کی ہی تقلید کیوں.....
۱۲۲	غیر مقلدین بھی تقلید میں مبتلا ہیں.....
۱۲۳	حاصل کلام.....
۱۲۳	دوسری دلیل: ولودوہ الی الرسول.....
۱۳۲	عامی پر تقلید علماء واجب ہے.....
۱۴۵	تمام مسائل منسوس علیہا نہیں.....
۱۴۵	غیر مقلدین کا امتراض کہ مقلدین قرآن و حدیث و ناقص سمجھتے ہیں.....
۱۴۶	ائمہ شارح نہیں شارح ہیں.....
۱۶۷	غیر مقلدین سے دلچسپ سوال.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۲۷	ایمانِ تقلیدی محترم ہے.....
۱۲۸	فقہ حنفی کی خصوصیت.....
۱۳۱	تیسری دلیل: غاسطوا اهل الذکر ان کتم لا تعلمون.....
۱۳۱	غیر مجتہد کے لئے تقلید سے مفر نہیں.....
۱۳۱	تقلید تجوید و ثمرہ سوال ہے.....
۱۳۲	چوتھی دلیل: وقالوا لو کنا نسمع أو نقول ما کنا فی أصحاب السعیر.....
۱۳۲	نجات کے دو طریقے.....
۱۳۲	اسل حقیق: تحقیق نہیں تقلید ہے.....
۱۳۲	حکم کے مطابق دلیل پیش کرنا فقہاء کا کام ہے.....
۱۳۲	محدثین کی شہادت کہ فقہاء معانی حدیث زیادہ جانتے ہیں.....
۱۳۲	تقلید شخصی.....
۱۳۲	پہلی دلیل: اتقوا باللہ من بعدی.....
۱۳۵	ایک سے زائد کی تعیین تقلید شخصی کے معانی نہیں.....
۱۳۵	دوسری دلیل: حلیث عمر باض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ.....
۱۳۶	سنت کی تعریف.....
۱۳۶	تیسری دلیل: لا ینہی بقولک اقتتیا أو لم تقتتیا.....
۱۳۷	چوتھی دلیل: لا تسألونی ما دام هذا البحر فیکم.....
۱۳۸	پانچویں دلیل: حلیث معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ.....
۱۳۲	چھٹی دلیل: کتب عمرابی شرح.....
۱۳۳	ساتویں دلیل: تستفتونی وفیکم لراہم النعمی.....
۱۳۳	آٹھویں دلیل: علیک بالملک الأصم.....
۱۳۶	مذہب اربابہ پھر ایک امام کی تخصیص.....
۱۳۸	اجس مجتہدین کا مذہب مذہب مذہب ان کی تقلید جائز نہیں.....



صفحہ نمبر	عنوانات
۱۴۹	اسما کی تقلید نہ کرنے کی وجہ.....
۱۵۱	نیا نہ سب بنانا جائز نہیں.....
۱۵۳	مذہب ارجہ سے اعراض میں فتہ و فساد ہے.....
۱۵۴	مذہب ارجہ کی تقلید سوا دواعظم کی تقلید ہے.....
۱۵۵	تقلید سے مفر نہیں.....
۱۵۶	اکابرین امت بھی مقلد تھے.....
۱۵۷	جہد کے لئے تقلید کا حکم.....
۱۵۸	اجازت عکس جائز نہیں.....
۱۶۰	فروعات میں منع تقلید کا وبال.....
۱۶۱	غیر مقلدین کے اعتراضات.....
۱۶۲	دوسرا اعتراض: واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله.....
۱۶۶	تیسرا اعتراض: مقلدین ائمہ کا درجہ قرآن و حدیث سے بڑھاتے ہیں.....
۱۶۶	چوتھا اعتراض: دلیل کمزور ہونے کے باوجود تقلید کرتے ہیں.....
۱۶۸	دوسری دلیل: اتخلوا احبارهم و رهبانہم.....
۱۶۹	حدیث عدی بن حاتم.....
۱۷۱	پانچواں اعتراض: حدیث جابر.....
۱۷۵	چھٹا اعتراض: لا یقلین رجل رجلًا.....
۱۷۶	فتہ مخفی کی تعریف.....
۱۷۸	امام مصوم نہیں.....
۱۷۹	غیر مقلدین سے متعلقہ طریقیہ.....
۱۸۳	<b>مسئلہ رفع یدین</b>
۱۸۵	تعیین مدی.....
۱۸۵	موت.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۸۵	بہم دعویٰ قائل قبول نہیں.....
۱۸۶	جواب دعویٰ.....
۱۸۶	ترک رفع و عدم رفع میں فرق.....
۱۸۷	احادیث رفع و ترک دونوں پر دال ہیں.....
۱۸۷	عدم رفع کا دعویٰ درست نہیں.....
۱۸۷	محدثین بھی ترک رفع کے قائل ہیں.....
۱۸۸	ترک کے عنوانات رخ پر دال ہیں.....
۱۸۸	حکم رفع یدین.....
۱۸۹	رفع و ترک رفع، اختلاف مباح ہے.....
۱۹۱	ترک رفع تو اثر عمل سے ثابت ہے.....
۱۹۶	حنفیہ کے دلائل.....
۱۹۶	پہلی دلیل: حلیت منشی فی الصلوۃ.....
۱۹۸	دوسری دلیل: علیٰ اراکم رافعی اہلکم.....
۲۰۰	تیسری دلیل: نزع یدہ اول مرۃ ثم لم یعد.....
۲۰۱	حضرت عبداللہ بن مسعود ابن عمر کا اختلاف ہو تو ابن مسعود کا قول معتبر ہے.....
۲۰۲	مسکوٰۃ کی عبارت سے اعتراض.....
۲۰۲	ذکر کردہ حدیث مرفوع ہے.....
۲۰۲	چوتھی دلیل: حلیت برہ بن عازب.....
۲۰۳	غیر مقلدین کا دعویٰ ترک رفع مساحات ابن مسعود ہے.....
۲۰۳	عدم ثبوت عدم صحت کو مستلزم نہیں.....
۲۰۵	نفی صحت ضعف کو مستلزم نہیں.....
۲۰۶	پانچویں دلیل.....
۲۰۶	چھٹی دلیل.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۲۰۷	ساتویں دلیل.....
۲۰۷	آٹھویں دلیل.....
۲۰۸	نویں دلیل.....
۲۰۹	دسویں دلیل.....
۲۱۱	حاکمین رفع کے دلائل.....
۲۱۱	المبہوت مقدم علی الہی کی توضیح.....
۲۱۳	دوسری دوسری دلیل.....
۲۱۷	چوتھی دلیل.....
۲۱۸	دوام رفع پر غیر مقلدین کے دلائل.....
۲۲۰	لفظ "مکان" سے دوام پر استدلال.....
۲۲۱	لفظ "اذا" سے دوام پر استدلال.....
۲۲۲	رفع الیدین بین المسجدین کا ثبوت.....
۲۲۳	الاثبات مقدم علی الہی کی وضاحت.....
۲۲۵	ترجیح احادیث صحیحین.....
۲۲۶	دعوات ترجیح.....
۲۲۹	<b>قراءت خلف الامام</b>
۲۳۱	دعویٰ کون ہے؟.....
۲۳۱	تعیین دعویٰ.....
۲۳۳	جواب دعویٰ.....
۲۳۳	وضاحت مسئلہ.....
۲۳۶	مذہب قراءت خلف الامام.....
۲۳۶	بی نمازوں میں قراءت امام محمد سے منقول نہیں.....
۲۳۷	غیر مقلدین کا مذہب.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۲۳۰	حنفیہ کے دلائل.....
۲۳۰	استماع قرآن واجب ہے.....
۲۳۱	آیت کا شان نزول نمازی ہے.....
۲۳۶	آیت مذکورہ سری و جہری دونوں نمازوں کو شامل ہے.....
۲۳۶	غیر مقلدین کی توجیہ.....
۲۳۸	دوسری دلیل.....
۲۵۰	تیسری دلیل.....
۲۵۰	چوتھی و پانچویں دلیل.....
۲۵۲	چھٹی دلیل.....
۲۵۳	غیر مقلدین کی انوکھی تاویل.....
۲۵۶	غیر مقلدین کے دلائل.....
۲۵۹	لاصلوۃ لمن لم یقرء مفرد کے بارے میں ہے.....
۲۶۱	دوسری دلیل.....
۲۶۴	تیسری دلیل.....
۲۶۷	<b>مسئلہ تراویح</b>
۲۶۹	تعیین مدی.....
۲۶۹	ہمارا دعویٰ.....
۲۶۹	جواب دعویٰ.....
۲۷۱	تراویح کی ابتداء.....
۲۷۲	تراویح دو ربوبی میں.....
۲۷۵	میں رکعات تراویح پر روایات.....
۲۷۹	میں رکعات تراویح اجماعی مسئلہ ہے.....
۲۸۶	میں رکعات تراویح کا اثبات بطریق قیاس اقترانی.....



صفحہ نمبر	عنوانات
۲۸۸	میں رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں.....
۲۹۰	تراویح غیر مقلدین کے مذہب میں.....
۲۹۱	غیر مقلدین کے دلائل.....
۲۹۶	معرفہ و نگارہ کے اعادے کی صورتیں.....
۲۹۷	امام بخاری کا اپنا معمول.....
۲۹۸	دوسری دلیل.....
۳۰۰	تیسری دلیل.....
۳۰۳	.....
۳۰۵	تیسرین مدی.....
۳۰۵	دعویٰ و جواب دعویٰ.....
۳۰۶	دلائل احناف.....
۳۰۷	غیر مقلدین کے دلائل.....
۳۱۰	وجہ ترجیح.....
۳۱۳	.....
۳۱۵	الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں.....
۳۱۶	تیسرین مدی.....
۳۱۷	دعویٰ و جواب دعویٰ.....
۳۱۷	دلائل جمہور.....
۳۲۰	غیر مقلدین کے دلائل.....
۳۲۵	فتاویٰ صحابہ کرام.....
۳۲۵	حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ.....
۳۲۶	حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ.....
۳۲۷	حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۲۷	حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....
۳۲۸	حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....
۳۲۸	حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ.....
۳۲۸	حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل و فتویٰ.....
۳۳۱	<b>مسئلہ صفات باری تعالیٰ</b>
۳۳۳	صفات ثبوتیہ و سلبیہ.....
۳۳۵	اللہ لبس بجمہر، لبس بجمہر پر اعتراض.....
۳۳۵	صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں.....
۳۳۶	قدم کے بارے الہامی کا قول.....
۳۳۷	علامہ ابن تیمیہ کی مبہم عبارات.....
۳۳۸	افعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں.....
۳۳۳	طلب کی عبارت.....
۳۳۳	التعبد الاسلامیہ کا حوالہ.....
۳۵۱	حقیقت و کنایہ کا اجماع ہو سکتا ہے.....
۳۵۳	صفات حقیدہ و اضافیہ.....
۳۵۳	صفات فعلیہ بھی قدم ہیں.....
۳۶۰	صفات و اسماء میں باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ.....
۳۶۱	عینیت و غیریت کا مفہوم.....
۳۶۳	توقیت باری تعالیٰ.....
	<b>عقائد بریلویہ</b>
۳۶۹	<b>حاضر و ناظر</b>
۳۷۱	.....
۳۷۱	.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۷۲	اشتب و خواب و بیداری نہیں
۳۷۲	عقائد میں قیاس معتبر نہیں
۳۷۳	حاضر و ناظر تہرجا ہوئے یا شروع سے
۳۷۳	الانبياء احمد فی قبور ہم سے نزدیک
۳۷۳	ملک الموت و شیطان پر قیاس
۳۷۶	حضور ہر وقت حضور ناقص ہے
۳۷۶	عقیدہ حاضر و ناظر خاتم النبیین کے متافی ہے
۳۷۶	نبی و مرثیہ پر قیاس
۳۷۶	خواب پر قیاس
۳۷۷	تقریب حدیث سے عقیدہ حاضر و ناظر کا رد
۳۷۷	حاضر و ناظر ہوتا ایمان بالغیب کے منافی ہے
۳۷۸	عقیدہ حاضر و ناظر و عالم الغیب میں تضاد ہے
۳۷۸	عقیدہ حاضر و ناظر و عتبار کل میں تضاد
۳۷۹	حاضر و ناظر و تواتر کا محتاج نہیں
۳۷۹	عقیدہ حاضر و ناظر پر بھی المظان ہے
۳۸۰	هذا الرجل سے حاضر و ناظر پر استدلال
۳۸۱	وللآخرة خیر لك من الأولى سے تردید
۳۸۱	حاضر و ناظر پر کلمہ طیبہ سے استدلال
۳۸۲	شرائط حاضر و ناظر
۳۸۳	جواب دعویٰ
۳۸۳	اللہ کے ناماء میں حاضر و ناظر نہیں سے استدلال
۳۸۶	خفیہ کے دلائل
۳۸۶	دلیل ۱: حضرت ابراہیم و لوط علیہما السلام کا قصہ

صفحہ نمبر	عنوانات
۳۸۶	پس ۳- حضرت یعقوب علیہ السلام کا قصہ.....
۳۸۷	پس ۳- واقعہ معراج.....
۳۸۷	حادثہ مسیح جاری نہیں ہوتا.....
۳۸۷	پس ۴- حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ.....
۳۸۸	پس ۵- سماکت للہم اذ یلقون لکلامہم.....
۳۸۸	پس ۶- سماکت ثلوثاً فی اہل مدین.....
۳۸۸	پس ۷- واقعہ غزوہ تبوک.....
۳۸۹	پس ۸- یقولون لئن رجعنا الی المدینہ.....
۳۸۹	پس ۹- واذا رايت اللین لخصون فی البنا.....
۳۸۹	پس ۱۰- تحری و اسم کے واقعات سے رو.....
۳۸۹	پس ۱۱- تحو حوران.....
۳۹۰	پس ۱۲- شوق ہار کا واقعہ.....
۳۹۰	پس ۱۳- شہنشاہ کی دعوت ولیمہ کا واقعہ.....
۳۹۱	پس ۱۴- شہنشاہ بن ثابت کا عقیدہ.....
۳۹۱	پس ۱۵- شہنشاہ حور.....
۳۹۱	پس ۱۶- شہنشاہ زبیر ملائے کا واقعہ.....
۳۹۲	پس ۱۷- شہنشاہ طرہو کہ نہیں کہتا.....
۳۹۲	پس ۱۸- شہنشاہ طرہو سوار.....
۳۹۳	پس ۱۹- شہنشاہ طرہو تحس کی حاجت نہیں.....
۳۹۳	پس ۲۰- شہنشاہ سے کچھ نقل نہیں ہوتا.....
۳۹۳	پس ۲۱- شہنشاہ ب نہیں ہوتا.....
۳۹۳	پس ۲۲- شہنشاہ کے خاتم کا واقعہ.....
۳۹۳	پس ۲۳- شہنشاہ سے طرہو کے حالات بھی نقل ہیں.....



## عنوانات

صفحہ نمبر

۳۹۴	حکب قرظ کا واقعہ.....
۳۹۵	حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضرت علیؑ کو تلاش کرنا.....
۳۹۵	حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضورؐ کا تجویز کا علم نہیں.....
۳۹۵	حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضرت ابو بکرؓ کی تلاش.....
۳۹۹	بریلوی حضرات کے دلائل.....
۳۹۹	لفظ "شاید" سے استدلال.....
۴۰۱	دلیل: ۲- "وفیکم رسولہ" سے استدلال.....
۴۰۱	دلیل: ۳- "الم تر" سے استدلال.....
۴۰۲	دلیل: ۳- وسیری اللہ عملکم.....
۴۰۳	دلیل: ۵- وما ازر سنن الا رحمة للعالمین.....
۴۰۵	دلیل: ۶- ما کنت تقول فی هذا امر حمل.....
۴۰۶	بریلوی حضرات کے اشکالات.....
۴۰۶	انہما النبی سے ضرورت ثابت ہے.....
۴۰۶	الفاوۃ سے استدلال.....
۴۰۷	ان اللہ قد روی لی الارض.....
۴۰۸	کنت سمعہ الذی یسمع بہ.....
۴۰۸	فیض کن بات.....
۴۱۱	<b>مسئلہ علم الغیب</b>
۴۱۳	مئی کون.....
۴۱۳	علم غیب جزئی کا عقیدہ بھی درست نہیں.....
۴۱۳	دعویٰ بریلویہ مختلف مذاہب.....
۴۱۵	عقیدے میں تضاد.....
۴۱۷	دعویٰ.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۴۱۷	محفیب عطائی کی وضاحت.....
۴۱۸	محفیب عطائی کی نفی پر دلائل.....
۴۱۸	تین روایت خود ساختہ تاویس کی نفی.....
۴۱۹	محبوب علی کا رفع سبب جزئی سے ہوتا ہے.....
۴۲۰	تین روایت غلطہ.....
۴۲۰	کثرت کے بارے میں تحقیق.....
۴۲۱	شعبہ کے باوجود علم غیب کی نفی.....
۴۲۲	یوسف بن غیب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی داخل ہیں.....
۴۲۳	سیدہ کی حضرات کا ایک معمر.....
۴۲۳	محفیب اور علم بالغیب میں فرق.....
۴۲۷	محفیب کی تعریف.....
۴۲۷	جس سے سیکنا کر علم غم غیب نہیں.....
۴۲۸	یہ یعنی حضرات کے دلائل.....
۴۲۸	حکمر شامی کا عقیدہ.....
۴۲۹	تین روایت کی مہارت.....
۴۳۰	۳۔ طوکت أعلم الغیب.....
۴۳۰	۳۔ یسئلونک عن الساعة.....
۴۳۲	۳۔ وماتلیری نفس ماذا تکب عدلاً.....
۴۳۲	۳۔ لا أقول لکم عندی خزائن اللہ.....
۴۳۲	۳۔ قل ما کنت بدعاً من الرسل.....
۴۳۳	۳۔ لا تعلمہم نحن نعلمہم.....
۴۳۳	مسئلہ نور وبشر.....
۴۳۳	تین روایت.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۴۳۸	روحی.....
۴۳۸	جواب روحی.....
۴۳۹	شرائط مناظرہ.....
۴۳۹	رسول انسان یا فرشتہ ہوتا ہے.....
۴۴۰	نوع و مابیت میں تشکیک نہیں ہوتی.....
۴۴۰	مخالف جنس سے نکاح جائز نہیں.....
۴۴۱	والد و مویود کی نوع ایک ہوتی ہے.....
۴۴۱	کیا آپ کو بشر کہنا گستاخی ہے.....
۴۴۲	بریلویوں کی تاویل قاسدہ.....
۴۴۲	نور کا عقیدہ کیسے پھیلا.....
۴۴۳	اللہ کی حقیقت و مابیت نور نہیں.....
۴۴۵	”اللہ نور“ جس نہایت کو مستلزم ہے.....
۴۴۵	”اللہ نور السموات“ قضا بہات میں سے ہے.....
۴۴۵	اللہ کی ضد نہیں.....
۴۴۶	عمر اچھرونی کی منطق.....
۴۴۹	وجود کی تین قسمیں ہیں.....
۴۵۰	دیوبندی حضرات کے دلائل.....
۴۵۰	ویل: اسحراط الذین اُتعت علیہم.....
۴۵۰	ویل: ۲- ہدی للمتقین.....
۴۵۱	ویل: ۳- اِنی خالق بشر ا من طین.....
۴۵۱	ویل: ۴- اِنما انا بشر مثلکم.....
۴۵۲	ویل: ۵- فامنوا باللہ ورسولہ والنور الذی اُنزلنا.....
۴۵۲	ویل: ۶- لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۴۵۴	بیش: ۷- ماکان البشر ان یکلمہ اللہ بلا وحیہ.....
۴۵۴	توابع اور تبعوث میں فرق.....
۴۵۴	بیش: ۸- هل كنت إلا بشراً رسولاً.....
۴۵۴	بیش: ۹- اللہ یصطفیٰ من الملائکۃ رسلاً ومن الناس.....
۴۵۴	بیش: ۱۰- وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام.....
۴۵۴	بیش: ۱۱- ما أنزل اللہ علی بشر من شیء.....
۴۵۵	بیش: ۱۲- رسول اللہ بشر یتکلم فی الغضب والرضا.....
۴۵۵	بیش: ۱۳- علامہ ولی الدین عراقی کا فتویٰ.....
۴۵۷	بیش: ۱۴- قد جاءکم من اللہ نور و کتاب مبین.....
۴۵۸	بیش: ۱۵- ولا أقول بنی ملئک.....
۴۵۹	بیش: ۱۶- ہذا أنا بشر.....
۴۶۱	<b>عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانہ کا حکم</b>
۴۶۳	جميع عنوان.....
۴۶۳	سید محمد مغل میاں.....
۴۶۵	بہ عفتی ایجا و کردہ مجلس مولود کا حال.....
۴۶۶	بہ بیوں کا اضافہ ہوا.....
۴۶۶	تخصیص طور پر میاں و کا اول موجد.....
۴۶۷	مشق و ن؟.....
۴۶۷	بہ عفتی لایہ.....
۴۶۷	بہ عفتی عوی.....
۴۶۷	آیہ ہم و مناح.....
۴۶۸	سید محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات.....
۴۶۹	سید محمدات میں اختلاف.....

صفحہ نمبر	عنوانات
۷۰	ذو ولادت میں اختلاف
۷۱	بارت ولادت میں اختلاف
۷۲	وقت ولادت میں اختلاف
۷۳	مکان ولادت میں اختلاف
۷۴	وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
۷۵	ہمارے دلائل
۷۸	مخبرین کے دلائل
۸۰	اپن وحیہ کے حالات زندگی
۹۲	میلوجین کے شبہات
۱۱۱	میزاد و منان تا جہت ہے
۱۱۵	ملازمہ احمد علی سہارن پوری رحمہ اللہ کا فتویٰ
۱۱۸	ملازمہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا فتویٰ
۱۲۱	مبہن میں ملاوکی تردید شرح منیہ کی عبارت سے
۱۲۵	المفسر والمراجع

ختم شد

## عرض مرتب

نعمہ ونصلی علی رسولہ الکریم

انسان کی تخلیق سے قبل ہی اس کا ازلی دشمن اس کے درپے ہو گیا اور علی الاعلان پکارا کہ میں اسے گمراہ کر کے چھوڑوں گا۔ تاریخ انسانی گواہ ہے کہ کتنی ہی قومیں اس دشمن کے دام فریب میں جا پھنسیں اور اپنی دنیا و آخرت تباہ کر ڈالی۔ اللہ رب العزت کی وحدانیت اور دین حق کی حقانیت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ اسے فطرت سے ہٹا کر کفر و شرک، رسومات و بدعات کی تاریک و گھٹا ٹوپ وادیوں میں ڈالنا آسان کام نہیں تھا، لیکن شیطان نے تدریجی طریقے کو اپناتے ہوئے یہ کام شروع کیا۔ دین میں رسوخ کا جھانسا دیا، کہیں رہبانیت پر اکسایا، کہیں یہ نعرہ بلند کیا کہ ہماری عقل بھی کامل ہے، ہمیں کسی کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔

راہ راست سے کلیتہً ہٹانا ہی شیطان کا اصل مقصد ہے تاہم وہ اسے بھی غیبت جانتا ہے کہ انسان مکمل راہ راست پر نہ رہے۔ اصل مقصد تو اسے کفر و شرک میں مبتلا کرنا ہے، لیکن جہاں یہ صورت کارگر ثابت نہ ہو وہاں بدعات و رسومات کا پابند بنانا اور سادہ لوح مسلمانوں کو جمہور امت کی راہ سے ہٹا کر کچھ فنی راہیں دکھا دیتا ہے، اور وہ انہی راہوں پر چلتے چلتے بالآخر راہ راست سے ہٹ ہی جاتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ روئے زمین پر من حیث المذہب سب سے بڑی تعداد مسلمانوں کی ہے، جو سب اللہ کی وحدانیت، قرآن کی حقانیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر متفق ہیں۔ لیکن پھر ان میں کئی فرقے اور جماعتیں ہیں جو اپنے مخصوص عقائد و نظریات کی بناء پر اسلام سے قریب و دور ہیں۔

اہل اسلام میں مختلف فرقوں کے وجود خبر خود جناب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دی: "تفرقت یہود علی احدى وسبعین او ثنتين وسبعین فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفرق امتی علی ثلاث وربع فرقة"۔

"یہود اکہتر یا بہتر فرقوں میں منقسم ہوئے اور نصاریٰ بھی اتنے ہی فرقوں میں بٹ گئے



تھے، میری امت تہذیب فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی۔“

قرآن کریم کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اصول و کلیات کے اتحاد کے بعد فروعی مسائل میں اختلاف اختلاف مذہب نہیں ہے۔ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَضَىٰ بِهِ نُوحٌ وَ لَدَىٰ أُوحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَحَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقْبِلُوا عَلَى الدِّينِ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [البقرہ: ۱۳۰]۔

حضرت نوح علیہ السلام نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دور تک فروعی مسائل میں شرائع کا اختلاف نہ کسی چھپی بات نہیں، مگر پھر بھی قرآن کریم نے اسے ایک ہی دین شمار کیا اور ان کے فروعی مسائل میں باہمی اختلاف و وحدت دین کے متافی نہیں سمجھا۔ اسی طرح امت محمدیہ کے ابتدائی سنہری دور میں صحابہ کا فروعی مسائل میں اختلاف رفع الیدین کرنا ہے یا نہیں؟ ہاتھ کہاں باندھنے ہیں؟ فاتحہ خلف الامام ہے یا نہیں؟ آمین بالجہر ہے یا بالسری؟ خون ناقص وضو ہے یا نہیں؟ شرمگاہ پر ہاتھ لٹکنے سے وضو ٹوٹنے کا یا نہیں؟ جمعہ کے دن غسل واجب ہے یا سنت؟ تیمم میں کتنی ضربات ہیں؟ اذان کے کلمات کتنے ہیں؟ اقامت اکبری ہے یا اذان کی طرح؟ کعبہ تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں؟ جلسہ استراحت ہوگا یا نہیں؟ وتر کی کتنی رکعتیں ہیں؟ سجدہ سو میں سلام سے پہلے ہوگا یا بعد میں؟ وغیرہ۔ کتب احادیث و معنیات ان سے بھری پڑی ہیں۔

اگر فروعی مسائل میں اختلاف مذہب ہوتا تو صحابہ کرام ہرگز یہ اختلاف نہ کرتے۔ معنوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف مذہب نہیں۔ اس اختلاف کا غشائخ و منسوخ، رائج و مرجوح وغیرہ ہے۔ صحابہ کرام کے اسی اختلاف کے پیش نظر بعد میں آنے والے ائمہ نے ان مسائل کو یکجا مدون کیا اور اپنی شرائط و اصولوں کے پیش نظر جسے رائج سمجھا اسے اختیار کیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ ہم تک پہنچا۔ آج اگر کوئی احناف و شوافع، مالکیہ و حنبلیہ کو الزام دے کہ انہوں نے دین میں اختلاف پیدا کیا تو دراصل اس کا اعتراض صحابہ کرام پر ہے جن کے اختلاف کی وجہ سے مختلف تحقیقات سامنے آئیں۔ اگر صحابہ کرام سب ایک بات پر متفق ہو جاتے تو کس کی مجال تھی کہ اس سے ہٹ کر کوئی نئی تحقیق اور الگ مذہب اپناتا۔ اگر کوئی (نعوذ باللہ) صحابہ کرام کو یہ مورد الزام ٹھہرائے تو وہ مسلمان کہلانے کا مستحق نہیں، ارشاد بانی ہے: ﴿فَلَنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾ [البقرہ: ۱۳۷]۔

صحابہ تو معیار ایمان ہیں۔ صحابہ کرام جنہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست افتراق امت کی حدیث سنی، اس کے باوجود مسائل میں اختلاف کیا، معلوم ہوا کہ فروغی مسائل میں اختلاف مہم نہیں۔ البتہ اگر یہ فروغی و جزئی اختلافات اصول و کلیات کی جگہ لے لیں اور تقصیق و تحلیل کا معیار ٹھہریں تو پھر ان کے مذہب ہونے میں کوئی شک نہیں۔

اصول و کلیات کا اختلاف، اختلاف مذہب اور افتراق و انتشار کا سبب ہے اور عادات و تجربہ بنا یہ اختلاف ناقص علمی علم، اتباع ہوئی و خواہش نفس اور اتباع رسوم و عادات سے پیدا ہوتا ہے۔ احناف شوافع، مالکیہ و حنبلیہ کا اختلاف یہ اصولی اختلاف ہے اور نہ ہی اتباع تشابہات و دعویٰ انفس پر مبنی ہے بلکہ اس کی بنیاد علم سلف ہے، اگر تاواقف و جبلا سے فرقہ پرستی و گروہ بندی کا ذریعہ بنائیں تو یہ ان کا قصور ہے۔

اختلافات کی کثرت کی وجہ سے عام آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ان مختلف فرقوں میں سے کون سا فرقہ حق پر ہے؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرام نے فرقہ ناجیہ کے متعلق پوچھا تو آپ نے جواب دیا: ”ما انا عنہ و اصحابی“ لفظ ”ما“ ذکر کیا یعنی جن عقائد و مسائل پر میں اور میرے صحابہ عمل پیرا ہیں، ان عقائد و اعمال پر جو عمل پیرا ہو وہی کامیاب ہے۔ اور اس شرط پر ہلسٹ و الجماعت ہی پورے اترتے ہیں، جو قرآن و سنت پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ ساتھ شان جمعیت و وحدت سے بھی متصف ہیں اور فروعات میں اختلافات کے باوجود دوسرے کو حق و باطل نہیں کہتے اور نہ ہی تشابہات کی فوہ میں خواہشات کی پیروی کرتے ہیں۔

بحث و مباحثہ، الزام تراشی و مناظرے، نفرتیں اور بعد پیدا کرتے ہیں، اسی لئے علماء حق ان سے دور رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ درس نظامی میں علم مناظرہ پر کوئی کتاب شامل درس نہیں، اور دوسری طرف دیگر فرقے آئے ہیں اشتہارات و پمفلٹوں کے ذریعے چیلنج دیتے رہتے ہیں۔ انہی وجوہات کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا کہ دورہ حدیث سے فارغ التحصیل فضلاء کو علم مناظرہ سے متعلق کچھ واجبی معلومات سکھائی جائیں تاکہ اگر کبھی مجبوراً مناظرے کا موقع آئے تو وہ اہل حق کا دفاع کر سکیں۔ چنانچہ ۱۴۲۳ھ میں استاد حدیث، مناظر اسلام، وکیل احناف حضرت مولانا ڈاکٹر خلیفہ احمد میمنگل نے اس ذمہ داری کو نبھایا، حضرت کے دروس کو ریکارڈ بھی کیا گیا اور بعض طلباء نے انہیں تحریراً بھی

محفوظ کیا، پھر ۱۳۲۳ھ کے دروس میں مزید نئیبحاث کا اضافہ کیا۔

استاد محترم کی محفوظ تقریر جب سامنے آئی تو طلباء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ان تقریر پر مرتب و مہذب کر کے حوالہ جات کی تخریج کی جائے تاکہ اس سے استفادہ عام و عام ہو، اسی بات کے پیش نظر بندہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور ان تقاریر کو مرتب و معنون کیا اور حتی الامکان حوالہ جات کی تخریج کی۔

### کچھ کام کی نوعیت

- ۱- ضبط شدہ تقاریر کو حتی الامکان مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔
- ۲- تسہیل کے لئے عنوانات کا اضافہ کیا۔
- ۳- عبارات کو جدید و تصنیفی انداز میں تبدیل کیا، لیکن اس بات کو بھی ملحوظ نظر رکھا کہ اصل مقصود فوت نہ ہو جائے۔
- ۴- حتی المقدور حوالہ جات کی تخریج اصل مآخذ سے کی گئی۔
- ۵- تخریج میں عموماً کتاب کے باب، فصل اور طبع کا ذکر بھی کیا تاکہ کسی بھی نسخے میں حوالہ تلاش کرنا آسان ہو۔
- ۶- استفادہ عامہ کی غرض سے عربی عبارات کا ترجمہ بھی کیا گیا۔
- ۷- ترجمے میں مقصودی و مرادی ترجمے کو ملحوظ رکھا گیا، تحت اللفظ ترجمے سے از خود اجتناب برتا گیا۔
- ۸- سر دست صرف ان موضوعات پر کام کیا گیا جو ترتیب ضبط میں مقدم تھے، دیگر موضوعات جمعہ فی القرئی، احتیاط الظہر، عقار کل، قادیانیت و رافضیت، منکرین حدیث وغیرہ کو نہیں چھیڑا گیا، اگر موقع ملا تو انشاء اللہ ان موضوعات پر بھی کام شروع کیا جائے گا۔
- ۹- پروف ریڈنگ و علامات ترقیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔

۱۰- اہل علم بخوبی جانتے ہیں کہ تخریج و تحقیق کتنا مشکل کام ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک حوالہ تلاش کرنے میں گھنٹوں گزر جاتے ہیں اور کچھ ہاتھ نہیں آتا، کبھی مطلوبہ کتاب دستیاب نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ تحقیقی کام کرنے والے "ہل و تجدث مثله" اور "تم اخضر" کو یکسر نظر انداز نہیں کرتے بلکہ گاہ بگاہ انہیں بھی استعمال کرتے ہیں۔ البتہ ان کی کثرت تحقیق کے منافی ہے۔ زیر نظر کتاب میں چند ایک مقامات میں انہی کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ان انا:

یہی استعمال کیا۔

علامہ عبد الفتاح ابو غرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ان تحقیق النصوص کثیراً ما یكون ناشقاً من التألیف المستأنف الجدید؛ وبلى هذا المعنى أشار إمام أهل الأدب والنقد والبيان، فادرة الزمان أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى (۲۵۵) في كتابه "الحيوان": ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصح تصحيفاً أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقاب من حُرِّ اللفظ أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يردّه إلى موضعه من اتصال الكلام".

اپنی بساط کے مطابق بندہ نے اسے خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی تاہم بقول علامہ فرماری۔

وإني أخاف السهو فيه لعجلتي	وأجدر فعل بالمزالت عاجله
وقال الإمام الشافعي محمد	من الجنة الفردوس كانت منازل
أبى الله عن تصحيح غير كتابه	وكل كتاب غيره زلّ قائله
ولو نزل القرآن من عند غيره	لكان كثير الاختلاف مقاوله
فاسئلك اللهم ست عيوبه	إذا عرضت للمناظرين مسائله
بضاعتي المزجاة خلفاً مكرماً	وأوف لنا الكيل التوسيع مكائله

اور "الإنسان من النسيان" کے خوش نظر اس بات کا بھی قوی امکان ہے کہ کئی قابل اصلاح امور رہ گئے ہیں۔ قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کوئی قابل اصلاح بات نظر آئے تو اس کی نشاندہی فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔  
و أعجبتني قول العلامة علاء الدين الحصكفي رحمه الله في مقدمة "الدر المختار" فآردت أن أختتم هذه المقدمة بقوله:

"مأسولى من الناظر فيه أن ينظر فيه بعين الرضا والاستبصار، وأن يتلافى تلافيه بقدر الإمكان، أو يصنع ليصنع عنه عالم الأسرار والإضمار، ولعمري إن السلامة من هذا الخطر لأمر عظيم، ولا يغرو فإن النسيان من خصائص الإنسانية، والخطأ والزلل من شعائر آدمية، وأستغفر الله مستعيذاً به من حسد يسئد باب الإنصاف، ويؤد عن جميل الأوصاف، الأد إن الحسد حسك، من تعلق به هلك، وكفى للحاسد ذماً آخر سورة الفلق، في اضطرامه بالفلق، لله دَر الحسد ما أعدل..

بدأ بصاحبه فقتله .

وما أنا كيد الحسود بآمن ولا جاهل يزرى ولا يتدبر

ولله ذر القاتل

هم يحسدونى وتسرُّ الناس كلهم من عاش فى الناس يوماً غير محسود

إذا يسود سيّد بنور ودود يمدح، وحسود يقدر؛ لأن من زرع الإحن حصد المنخنخ

فالتيم يفضح والكريم يسمع .

ضياء الرحمن

١٣٣٩/١١/٢٠ هـ

## جواب تحفۃ المناظر

تحفۃ المناظر چھپنے کے بعد ”تحفۃ المناظر یا تناقضات المقلدین“ کے نام سے پشتو میں ایک کتاب لکھی گئی۔ جس میں آبر کاٹھیری صاحب، ص: (۵) پر لکھتے ہیں: ”شیخ ابوالامین اللہ پشاورى حفظہ اللہ الباری نے منظور میٹگل سے جب نئی کتاب تحفۃ المناظر کے رد میں ایک تحقیقی رسالہ لکھا جسے مکتبہ محمدیہ سے شائع کیا گیا۔“ مولانا امین اللہ پشاورى ص: جب، ص: (۶) سبب تالیف میں لکھتے ہیں: مقلدین کا بار بار اعتراضات بھیجنا اور ہمارے سادہ لوح مسلمانوں کو شک میں ڈالنا ہے۔ دوسرا منظور میٹگل صاحب کی تحفۃ المناظر نامی کتاب جس کا کراچی کے احباب نے مطالبہ کیا تھا، میں بعض خرافات کا رد کرتا۔“

مولانا امین اللہ پشاورى صاحب نے یہ کتاب دو تین تحفۃ المناظر کا جواب ہے یا نہیں؟ قابل غور بات ہے، میں نے کسی کتاب کو دوسری کتاب کا جواب اس وقت کہا جاتا ہے جب دوسری کتاب کا موضوع لہ ہی پہلی کتاب کے ضمن میں ہو، جس طرح برائین قطعہ عبدالسیع رام پوری کی انوار ساطعہ کا جواب ہے۔ لہذا جو کتاب اردو میں ہے، یہ تقریباً اس میں مسائل کے بیان میں غلط بیانی کی گئی تو یہ کتاب اردو سے واقف حضرات کے لئے ہی اضطراب کا باعث بن سکتی ہے تو اس کا جواب بھی اردو میں ہونا چاہیے۔ اس کا جواب پشتو میں لکھنا چہ معنی دارد؟

جب کتاب کا ترجمہ اردو میں آیا تو اسے اس مقصد سے دیکھا گیا کہ اگر اس میں کوئی واقعی و حقیقی اعتراض یا کسی علمی تحقیق پر غصوں اشکال ہو تو اس پر نظر ثانی کی جائے، لیکن اس کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ یہ کتاب تحفۃ المناظر کا جواب ہی نہیں، بلکہ ایک مستقل کتاب ہے جس میں یہ بات باور کروانے کی کوشش کی گئی ہے کہ مختلف مواضع میں حجت کا آپس میں اختلاف ہے۔ ایک جائز اور دوسرا ناجائز کہتا ہے۔ اور کہیں کوئی عبارت لے کر اسے نشانہ بنایا گیا۔ جن عبارات کے متعلق یہ باور کروانے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ آپس میں متناقض ہیں اور احناف کا مختلف مجمع میں آپس میں اختلاف ہے ان کے متعلق اولاً تو عرض یہ ہے کہ یہ اس بات کی واضح نشانی ہے کہ وہ حضرات جو حجت کے درجے تک نہیں پہنچے اگر وہ اپنی خدا داد صلاحیتوں کی بنا پر کسی مسئلہ یا تحقیق کے متعلق کچھ کہیں تو یہ بات ہرگز نہیں وہ باقی حضرات کے لئے بھی مشعل راہ ہو، بلکہ باقیوں کو اس سے اختلاف رائے کا پورا حق ہے۔

ثانیاً: جن عبارات کو متناقض بنا کر پیش کیا گیا وہ حقیقتاً متناقض نہیں، کیوں کہ تناقض کی آٹھ شرطیں ہیں۔



در تناقض ہشت وحدت شرط داں  
وحدت موضوع و محمول و مکان  
وحدت شرط و اضافت جز و کل  
ہم چنین وحدت در آخر زمان

ان عبارات میں موضوع، محمول وغیرہ الگ الگ ہیں اور ان کا مصداق و محمل بھی مختلف ہے۔

جملہ: جس طرح شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت کے متعلق مولانا امین اللہ پشاورى صاحب م: (۱۳۳) پر لکھتے ہیں: ”نیز ہم کہتے ہیں کہ شاہ صاحب کی عبارت کوئی قرآن نہیں وہ ایک رائے ہے“ تو ہمیں بھی یہ کہنے کا حق ہے کہ اگر حقیقی تناقض والی عبارات موجود ہیں تو وہ قرآن نہیں ایک رائے ہے۔ لہذا انہیں بطور حجت اس وقت تک پیش کرنا درست نہیں جب تک ان کے متعلق بھی قوی قرائن سے ثابت نہ ہو کہ حقیقی تناقض مخالف عبارات بھی معمول بہا ہیں۔

چونکہ اس کتاب کے بارے میں یہی تاثر دیا گیا کہ یہ تحفۃ المناظر کا جواب اور اس کا رد ہے۔ تو یہ بات بھی تسلیم کئے بنا کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ جن مسائل پر گرفت نہیں گئی وہ متفق علیہا ہیں، کیوں کہ تردید میں لکھی گئی کتاب میں جن مسائل سے اختلاف کیا جائے وہی مسائل مختلف فیہا شمار ہوتے ہیں اور جن مسائل سے تعرض نہ کیا جائے ان کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ وہ فریق مخالف کے ہاں بھی مسلم ہیں۔ ورنہ جس کتاب کا مقصد ہی کسی دوسری کتاب کی تردید اور جواب ہو اس کے ہر قاطبی اعتراض مسئلے پر گرفت کی جاتی ہے۔

مولانا امین اللہ پشاورى صاحب نے خاص تحفۃ المناظر کی جن عبارات پر گرفت کی ان کا جواب وہیں ذکر کیا جائے گا جہاں وہ عبارات موجود ہیں۔ اور تحفۃ المناظر کے علاوہ دیگر کتابوں یا مسائل پر جو لایعنی اعتراضات کئے ان کے جواب سے پہلو تہی ہی مناسب ہے کہ مؤمن کی شان سے بعید ہے کہ وہ لایعنی کاموں میں مشغول ہو۔ نیز وہ قرآن نہیں ایک رائے ہے اور آراء کا اختلاف تو ہوتا ہی رہتا ہے۔

یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ صدیوں سے چلے آتے اس خفی کا روان میں ہزاروں عالم گزرے۔ جن کی علمی صلاحیتیں اور استعداد میں تفاوت بدیہی بات ہے۔ اگر کسی نے کہیں اپنی علمی صلاحیتوں کی بنا پر کوئی بات یا رائے اختیار کی تو اسے پورے مذہب خفی کی ترجمانی اس وقت تک کہنا درست نہیں جب تک مذہب کے باقی علماء بھی اسے تسلیم نہ کریں۔ خاتمۃ المتکلمین علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ نے اپنی علمی صلاحیتوں کی بنا پر کئی مسائل میں الگ رائے قائم کی، لیکن اسے خفی مذہب کہنا یا خفیہ کی ترجمانی کہنا یا اس بات کو لے کر باقی حضرات کو الزام دینا ہرگز درست نہیں۔

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے مختلف مواقع میں اپنی تحقیقات کی بنا پر جو کچھ کہا اسے مذہب خفی نہ بتائی قرار دے کر ہاتھوں کو مورد الزام ٹھہرانا علمی دیانت کے خلاف ہے۔

آخر میں مولانا امین اللہ پشاور صاحب اور ان کے سلسلے کے باقی حضرات سے گزارش ہے کہ آپ تو اقوال و جہل کو ناقابل عمل قرار دیتے ہوئے عمل بالقرآن والحدیث کے مدعی ہیں تو قرآن وحدیث میں موجود تعلیمات پر یقینوں سے زیادہ آپ کو عمل پیرا ہونا چاہیے۔ کیا آپ کے لئے تابز بالا القاب روا ہے؟ کہ فریق مخالف کے علما کا تذکرہ جس مقام الاعلال اور کہیں دوسرے بازاری القابات سے کرتے ہیں۔ کیا یہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿يَسْأَلُ الْإِيمَانُ﴾ کے سراسر مخالف نہیں۔

کیا کبھی آپ کے قلم سے بنجیدہ اور شیعہ علمی ابحاث جو مخالفین کا دل موہ لیں لکھی گئیں؟ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر تحریر تو مشرکین مکہ کے دلوں پر بھی اثر انداز ہوتی تھی، لیکن بغض و عناد انہیں روکے رکھتا تھا۔ آپ نے تحریر میں ایسے القابات اور الفاظ کیوں استعمال کرتے ہیں کہ جانب مخالف اگر آپ کی تحریر خالی الذہن ہو کر مطالعہ سے بچا ہے تو پہلے منجے کے مطالعے سے ہی سبک پا ہو جائے۔ کیا قرآن پاک کی تعلیمات میں یہ نہیں: ﴿ادع إلى سبيل من بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا من بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾۔

آپ کے گمان کے مطابق مقلدین اور احناف گمراہی پر ہیں اور آپ کے دشمن ہیں تو اگر اس کلام ربانی پر تحقیق ہوتے ہوئے آپ اپنے دشمنوں کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ کریں اور بنجیدہ علمی انداز میں اپنی نظر میں عقل گرفت باتوں پر گرفت کریں تو ہمیں اختلاف کا یہ وسیع پاٹ آہستہ آہستہ کم ہو سکتا ہے۔

جنسی ملاہمتیں آپ کتب فقہ سے متنازع مسائل نکالنے اور ان کے بازاری عنوانات لگانے میں صرف تے ہیں اس کا ادنیٰ حصہ اگر اصلاح کی غرض سے کریں تو امت میں موجود اختلاف کو کم کیا جاسکتا ہے۔

اکابرین امت جن کا تقویٰ و دیانت مسلم ہے ان سے منقول یا ان سے متعلق باتوں کو اپنی ناقص عقل کی سنہ پڑ پر کھنے کا اختیار اور ان کے بارے میں بازاری تبصرے تو کسی مدعی عامل الحدیث کیا ایک ادنیٰ مسلمان کی حقیت ممکن نہیں۔ اگر ہم کوشش بھی کریں اور جھکٹ ایسا کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں، لیکن آپ کی ذہنی سوچ و ارتقاء اور سب سے پہلے پر ایسے تبصرے روا رکھتی ہے کہ الامان والحفیظ۔

پشوری صاحب، ص ۱۶۴ پر مقدمۃ الہدایہ سے عبارت

وروی انه حج خمس وخمسين حجة، وانه صلى صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة وكان غالباً يقرأ جميع القرآن في الليل في ركعة واحدة، وكان يسمع بكلاؤه في الليل حتى يرحمه جيرانه، وقال الشعراني في الطبقات: قال عبد الله بن المبارك: بلغنا عن أبي حنيفة أنه صلى صليوات الخمس أربعين سنة بوضوء واحد، وكان نومه جالساً ينام لحظة بين الظهر والعصر، وفي الشتاء ينام لحظة من أول الليل، وقال الحسن بن عماره: لما تولى في غسل أبي حنيفة: رحمك الله وغفر لك لم تفطر منذ ثلاثين سنة، ولم تتوسد يمينك في الليل منذ أربعين سنة.

نقل کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہیں۔ ”دیکھئے قارئین کرام! اس غلو کی طرف آپ متوجہ ہیں کہ سلاہی نہیں رہے کہ ساری رات عبادت میں گزری اور دن روزہ میں پس پیوی کے حقوق کہاں گئے؟ اور حماد اور حنیفہ کس سے پیدا ہوئے؟ عجیب ہے!!“

اگر آپ کی عقل سلیم اس واقعے کو قبول نہیں کرتی تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ ”بشری تقاضوں اور انسانی طبیعت کے خاص تقاضوں کے پیش نظر ان سب واقعات کا دوام اور تسلسل عادتاً محال ہے۔“ شاید ذہنی ارتقاء اور تربیت کے اثر کی وجہ سے یہاں قلم آپ کا ذہنی اجتہاد اور اکابر بن ملت کے بارے میں آپ کی سوچ لکھنے پر مجبور ہوا۔

إذا لم تر الهلال فسلمها إلى أناس رأوه بالأبصار

خواب میں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مبارکہ ایک بڑی سعادت ہے اور مخلصین کو یہ سعادت نصیب بھی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ حالت بیداری یعنی مکافہ کی حالت میں ممکن اور واقع ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے بعض اس کا اثبات اور بعض انکار کرتے ہیں۔ علامہ حسکی رحمہ اللہ اس سعادت سے مشرف ہوئے تو تجدید بالعمہ کے طور پر انہوں نے اس کا ذکر کیا۔ لیکن مولانا امین اللہ پشوری صاحب نے علامہ حسکی رحمہ اللہ کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہوئے اسے مستبعد سمجھا اور علامہ حسکی رحمہ اللہ کی عبارت: بعد الاذن عنه صلی اللہ علیہ وسلم، ووقفت نجاه وجه منبع الشريعة والدرر وضجيجه الجليلين أبي بكر وعمر۔ پر تبصرہ کیا کہ ”مطلب یہ ہے کہ جب درخت کا لکھنے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی اور ابو بکر و عمر سے بھی، سو انہوں نے کتاب لکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔“

مولانا کا علامہ ہسکتی کو اپنے جیسا سمجھنا درست نہیں۔ نیز عبارت کے ترجمے میں جان بوجھ کر غلط بیانی کرنا خیانت ہے۔ مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ وضعیہ الجلیلین کا عطف منبع الشرعہ پر ہے۔ اس کا تعلق وقت سے نہیں۔

اسی طرح عوام الناس کو متفر کرنے کے لئے ایسا ترجمہ کرنا جو کسی اعتبار سے بھی درست نہ ہو علمی خیانت ہے۔  
 ملاحظہ ہو: (۶۳) پر نور الانوار کی عبارت: إذا تعارضت الآيات ناسقاً كالترجمة: ”جب دو آیتوں کا آپس میں تضاد ہو تو دونوں کو پھینکا جائے گا۔“ اور پھر اپنے اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے لکھا: ”دیکھئے آیتوں کو پھینک رہے ہیں۔“ مبتدی طلباء بھی جانتے ہیں کہ ناسقاً کا فاعل کون ہے؟ پھر اس کے باوجود یہ ترجمہ دھوکہ دہی، غلط بیانی، خیانت نہیں تو کیا ہے؟

آخر میں عرض ہے کہ اگر کوئی تحفۃ المناظر کا جواب لکھنا چاہے تو اسے چاہیے کہ علمی دیانت کو ملحوظ رکھتے ہوئے سب کے جس مسئلے اور تحقیق پر اشکال ہو پہلے اسے نقل کرے، پھر علمی متانت و سنجیدگی سے اس کا جواب دے۔ اگر کسی مسئلے یا تحقیق میں ہم سے لغزش ہوئی ہو تو شکریئے کے ساتھ معترضین کی تحقیق قبول کی جائے گی کہ یہی ہمارے حق کا شیوہ ہے۔

ضیاء الرحمن

جامعہ عمر کراچی گڈاپ

۱۳۳۳/۷/۱۰

## مناظر اسلام مولانا منظور احمد مینگل

استاد محترم، مربی و مرشدی، استاد الحدیث، مناظر اسلام، وکیل احناف حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل حفظہ اللہ و رعاۃ بذات خود ایک ایسی انجمن ہے جو اپنے اندر کئی شخصیات کو سموئے ہوئے ہے۔

بچپن میں ہی والد ماجد کا سایہ شفقت سر سے اٹھ گیا اور طرح طرح کے حالات و مصائب سے پالا پڑا، مگر یہ مصائب آپ کی ہمت و ارادے کو متزلزل نہ کر سکے اور بدستور آپ نے تحصیل علم کا سفر جاری رکھا۔ حصول علم کے شوق میں اندرون سندھ کے مختلف دیہاتوں کی خاک چھانی۔ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد کراچی تشریف لائے اور ملک کی عظیم الشان درس گاہ جامعہ فاروقیہ کراچی میں داخلہ لیا اور درس نظامی کی تکمیل کی۔

دوران تعلیم آپ کا شمار ممتاز طلباء میں ہوتا تھا۔ حتیٰ کہ منتہی طلباء بھی فنون کے مغلط و چھیدہ مقامات آپ سے حل کرواتے۔ استاذ المحدثین حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی دور رس نگاہوں نے اس کو ہر یک کی تابانیوں کو تازہ کیا اور فراغت کے بعد جامعہ میں بحیثیت مدرس مقرر فرمایا۔ شب و روز مطالعہ کرنا اور لا-غفل مسائل کو حل کرنا آپ کی طبیعت ثانیہ ہے۔

علوم دینیہ میں رسوخ و مہارت کے باوجود آپ کا سلسلہ تعلیم بھی جاری رہتا ہے۔ اکابرین کے دروس میں شرکت، مغلط مقامات میں ان سے معاونت و مشاورت میں عار محسوس نہیں کرتے۔ آپ کے درس کا شہرہ چارواک عالم تھا، اس کے باوجود علم کا شوق لئے آپ مفتی عبداللہ کور ترمذی رحمہ اللہ کے پاس گئے اور فقہ میں دسترس حاصل کی۔ اس کے ساتھ ساتھ سندھ یونیورسٹی سے (P.H.D) کی ڈگری کے حامل بھی ہیں۔

قرآن کریم سے آپ کا شغف دیدنی ہے، چونکہ آپ جامعہ میں امامت کے فرائض بھی سرانجام دیتے ہیں، اس لئے کئی مرتبہ فرائض میں بھی آپ کو ختم قرآن کی سعادت نصیب ہوئی۔ عام اوقات میں آپ کی زبان پر بے اختیار قرآن کریم کی تلاوت جاری ہو جاتی ہے۔

اللہ رب العزت نے آپ کو قوی حافظ کی نعمت عطا فرمائی۔ ۱۳۸ھ میں سفر حج پر تشریف لے گئے تو وہاں

تے شیوخ سے اجازت حدیث کے علاوہ دو ماہ کے عرصے میں ”بخاری شریف“ بھی حفظ کر لی۔

قطع نظر مبالغہ آرائی کہ جس فن کے جس مسئلے کو بھی پیش کیا کافی دشمنی جواب پایا، صرف دعو میں آپ کی جہد روز روشن کی طرح عیاں ہے، منطق و فلسفہ گویا بائیس ہاتھ کا کھیل ہے، فقہ و اصول فقہ پر گہری نگاہ ہے، جس کا تجزیہ و مشاہدہ مقتیان کرام کی علمی مجالس میں شریک حضرات نے بخوبی کیا۔ تفسیر سے آپ کا شغف دیدنی ہے، اگر فصاحت و بلاغت موقعہ و محل کے اعتبار سے کلام کرنے کا نام ہے تو آپ کے دور رس و مجالس میں شریک ہونے والے سچوں کا اقرار کرتے ہیں، روایت و عقل حدیث میں آپ کو خدا داد ملکہ حاصل ہے، درس نگاہی کی شاید ہی کوئی ایسی سب ہو جس کی تدریس آپ نے نہ کی ہو۔

دارالافتاء کے حوالے سے آپ کی کوششیں ناقابل فراموش ہیں۔ شامی کے مطلق و مجیدہ مقامات کے علاوہ

توصیف کا بھی درس دیتے ہیں۔

اگرچہ آپ نے کوئی باقاعدہ تصنیف مرتب نہیں فرمائی لیکن مختلف کتابوں پر آپ کے عمدہ و مفید حواشی موجود ہیں۔

بحیثیت مناظر آپ کا رعب و دبدبہ مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کے مناظروں کی فہرست بھی طویل

ہے۔ میں میں چند کا تذکرہ کیا جاتا ہے:

۱- آپ کا پہلا مناظرہ اس وقت ہوا جب آپ درجہ خامسہ کے طالب علم تھے، یہ مناظرہ قادیانیوں سے ہوا،

تحقیقوں کی طرف سے ان کے امام و خطیب شیخ زکریا مناظر تھے، مناظرے سے قبل جب انہوں نے دیوبندیوں کے حاکم کا جائزہ لیا تو آپ کے جسم کو دیکھ کر یقین کر لیا کہ ہم غالب ہوں گے، لیکن جب مناظرہ شروع ہوا تو انہیں بخوبی حس ہوا کہ کمزور جسم، کمزور دلیل کا حامل نہیں بلکہ معقول و مقبول کے دلائل قویہ کا حافظ ہے، مناظرے کے بعد انہیں چٹھٹھت تسلیم کرنی پڑی۔

۲- اسی طرح حفیظ کواثر میں بھی قادیانیوں سے مناظرہ ہوا، ابتداءً دیوبندی مناظر مولانا شمس الحق صاحب

محققیتوں کی طرف سے مولوی و سیم اور مولوی داؤد تھے، بعد میں مناظرے کی لگام آپ نے تھامی اور قادیانیوں کو

حسّانی پڑی۔



۳۔ مگر حدیث شیخ محمد کے پیروکاروں سے طارق روڈ میں مناظرہ ہوا، الحمد للہ مناظرے کے بعد وہ خاندان بس سے توسط سے مناظرے کا انعقاد ہوا، مسلمان ہو گیا۔

۴۔ حیات عیسیٰ علیہ السلام پر رحیم یار خان میں مولانا عبدالرحمن تونسوی سے مناظرہ طے پایا، استاد محترم وہاں گئے بھی لیکن تونسوی صاحب نے آنے کی زحمت گوارا نہ کی۔

۵۔ بھینس کالونی میں غیر مقلدین سے تھلید شخصی پر مناظرہ ہوا، غیر مقلدین کی طرف سے مناظرہ قاری عبدالباسط صاحب تھے۔ اس تاریخی مناظرے میں غیر مقلدین کو جبر تاک شکست سے دوچار ہونا پڑا۔

۶۔ دہلی میں شیخ عبدالباری سے تراویح کے مسئلے پر مناظرہ طے پایا، مگر شیخ عبدالباری کو سامنے آنے کی جرأت نہ ہوئی، ان کے بدلے شکست شیخ ابو محمد فہیم کے مقدر میں لکھی تھی۔

۷۔ کوئٹہ میں شیخ الحدیث مولانا قاسم سے عقائد پر مناظرہ ہوا، الحمد للہ کافی لوگوں نے اپنے عقائد کو درست کیا۔  
۸۔ بدین میں غیر مقلدین کے مناظرین: مولانا طالب الرحمن، مولانا مبشر، مولانا محی گوئلوی سے مناظرہ طے پایا، لیکن استاد محترم سے مناظرہ کرنا ان کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ انہوں نے فرار میں ہی نجات سمجھی اور ایسے حالات پیدا کئے کہ مناظرہ نہ ہو سکا۔

۹۔ محرم الحرام ۱۴۲۷ھ میں ”مجمع التقریب بین المذاهب الاسلامیہ“ کی دعوت پر ایران تشریف لے گئے، سیمینار میں مختلف ممالک کے چیدہ علماء و محققین نے شرکت کی۔ بحث و مباحثہ کے مختلف عنوانات تھے تاہم زیادہ تر بحث حدیث ثقلین اور خلاف راشدہ سے متعلق تھی۔ تین دن جاری اس مباحثے میں حضرت نے کلیدی کردار ادا کیا اور اہلسنت والجماعت کے موقف کو مدلل و مفصل انداز میں بیان فرمایا۔

اور ردوائف کے اشکالات کے سکت جوابات دینے کے ساتھ ساتھ ان سے کچھ علمی سوالات کئے، جو تاحال ان پر قرض ہیں۔

۱۰۔ حال ہی میں غیر مقلدین سے تھلید شخصی پر ایک مناظرہ ہوا۔ غیر مقلدین کی طرف سے مناظرہ مولانا نعیم شاہ تھے۔ تقریباً تین گھنٹے مناظرہ جاری رہا۔ مناظرے کے بعد خود غیر مقلد متظلمین نے اپنے مناظرین سے متعلق کہا۔

”مرتب میں کمزور پارٹی لایا آئندہ مضبوط پارٹی لاؤں گا۔“ اس مناظرے میں غیر مقلدین کو کافی رسوائی ہوئی۔

ان کے علاوہ چھوٹے و معمولی قسم کے مباحثوں کا تو حساب ہی نہیں۔ میں ہر ملا اس بات کا معترف ہوں کہ سید محترم کے متعلق لکھی گئی چند سطور میں آپ کی خدمات جلیلہ کا شکریہ ادا نہیں ہو سکتا بلکہ یہ چند سطور آپ کی شخصیت و محکماتوں کے شیدائیوں کے لئے بہت ہی ناکافی ہیں۔ لیکن میں صاحب قلم نہیں کہ مختلف پہلوؤں سے استاد محترم کی شخصیت پر روشنی ڈالوں اور آپ کے علمی کارناموں کی تفصیل بیان کروں۔

علوم دینیہ علیہ خداوندی ہیں ﴿وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [المائدة : ۵۴]۔ علامہ ابن مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ﴿وَإِذَا كَانَتِ الْعُلُومُ مَنْحاً إِلَهِيَةً وَمَوَاهِبَ اخْتِصَاصِيَّةً ، فَغَيْرُ مُسْتَبْعِدٍ أَنْ يَدْخِرَ حَتَّى تَتَأَخَّرَ مِنْهَا عَسْرٌ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ حَسَدِ يَسَدٍ بَابِ الْإِنْصَافِ ، وَبَصَدٍ مِنْ جَمِيلِ الْأَوْصَافِ 》۔

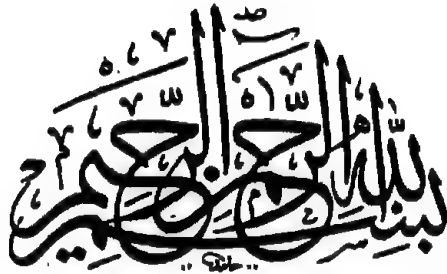
اگرچہ علمائے سلف کی خدمات جلیلہ کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے ہر فن کے ہر مسئلے کو واضح کر دیا، لیکن ”کے باوجود بقول علامہ لکھنوی رحمہ اللہ: کم ترك الأول للآخر اور یہ آخر ہی ان پیچیدہ مسئلوں کو سلجھاتا ہے، لیکن حضرت آئین جاتی ہے کہ المعاصرة فنطرة المنافرة ہم عصر کی وہ قدر نہیں کی جاتی جس کا وہ حق دار ہوتا ہے۔“ کے حلق علامہ خیر الدین ربی رحمہ اللہ نے کیا خوب کہا۔

قد لمن لم ير المعاصر شيئاً ويرى للأوائل التقديماً

يُنْذِرُ فَاك الْقَدِيمِ كَانَ حَدِيثاً وَسَيَقْبَى هَذَا الْحَدِيثُ قَدِيماً

تماری دعا ہے اللہ رب العزت حضرت کے علوم و فیوض و برکات سے ہمیں اور پوری امت کو فیض یاب بنائے اور علوم و فیوض کے اس چشمے کو قائم و دائم رکھے۔





قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ يَبْهِنَ الْهِنَّ﴾ [البقرة: ۲۵۸]

”کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیم سے جھگڑا کیا؟ جھگڑا اس

بات پر کہ ابراہیم کا رب کون ہے؟ اور اس بناء پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی۔“

وقال الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

مِنْ﴾ [النحل: ۱۲۵]۔

”اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور نصیحت کے ساتھ اور

لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو۔“

بہ مناظرہ کی تعریف

”هو علم يُعرف به كَيْفِيَّةُ آدَابِ إِثْبَاتِ الْمَطْلُوبِ أَوْ نَفْيِ دَلِيلِهِ مَعَ الْخَصْمِ الْبَاحِثِ

فِي كَيْفِيَّةِ الْبَحْثِ“ (۱)۔

”علم مناظرہ وہ علم ہے جس میں اپنے مدعی کے اثبات اور فریق مخالف کے مدعی اور

اس کی دلیل کی نفی اور اسے توڑنے کی معرفت حاصل کی جائے۔“

علم مناظرہ، علم انجیل اور علم الحث ایک ہی علم ہے۔

### موضوع

”الأدلة من حيث أنها تثبت المدعى على الغير“ (۱)۔

ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے، چونکہ علم مناظرہ میں اولہ کے عوارض سے بحث کی جاتی ہے، اس لئے علم مناظرہ کا موضوع اولہ ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ مدعا کو غیر پر ثابت کر دیں۔

### غرض و غایت

”صيانة الذهن عن الخطاء في الوصول إلى المطلوب“ (۲)۔

مطلوب، مدعا اور نتیجہ تک رسائی میں رکاوٹ بننے والی غلطی سے ذہن کو بچانا۔

### مناظرہ کی تعریف

”توجه المتخاصمين في النسبة بين الشئين إظهاراً لنصواب“ (۳)۔

”دفع حجتوں کے درمیان نسبت میں متخاصمین (مدعی و مدعا علیہ) یا مدعی اور سائل (مدعا علیہ) کا درست بات کو ظاہر کرنے کے لئے اپنے ذہن کو متوجہ کرنا۔“

نسبت سے نسبت نامہ خیر یہ بین الشئین مراد ہے، اس لئے کہ ”لا يتحقق المناظرة في الإنشائيات“۔ انشائیات جن مناظرہ نہیں ہوتا۔ نسبت میں جھگڑا اس طرح ہوگا کہ ایک فریق اس نسبت کے ثبوت کا مدعی ہوگا اور فریق آخر اس کی نفی کرے گا، مثلاً: ایک فریق حدوث عالم کی نسبت کو ثابت کرے گا، فالعالم حادث؛ لانه متغير وکل متغير حادث، فالعالم حادث، دوسرا فریق اس کی نفی کرے گا اور قدم عالم کا دعویٰ کرے گا، جیسے: العالم قديم لانه مستغن عن المؤثر، وکل مستغن عن المؤثر فهو قديم، فالعالم قديم۔

(۱) (رشیدية مع حیدرہ: ۱۳، عمر اکادمی گوجرانوالہ)۔

(۲) (ایضاً)۔

(۳) (ایضاً)۔

سوال: مناظرہ نظیر سے مشتق ہے اور نظیر صفت مشبہ کا صیغہ ہے، سوال یہ ہے کہ مناظرہ مقصد و مقائلہ  
۲۔ یہ نعر دے کیسے مشتق ہو سکتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مأخذ اشتقاق (ن، ظ، ر) ایک ہی ہے۔ اتحاداً مأخذ اشتقاق کی وجہ سے  
دے مشتق کہا گیا۔ چونکہ مناظرہ نظیر سے ہے، اسی لئے کہتے ہیں: ”بنی فی ان یکون المناظران نظیرین ای  
سین فی العلم“۔ مناظرہ کرنے والوں کے لئے مناسب ہے کہ وہ دونوں علم میں برابر ہوں۔  
علم میں برابری کا اندازہ ایک تقریبی چیز ہے، ورنہ اس کی پہچان کا کوئی پیمانہ نہیں جس کے ذریعے پایا جائے  
کہ دونوں علم میں برابر ہیں۔ مثلاً دونوں کسی مدرسے کے فارغ التحصیل ہوں وغیرہ، کیوں کہ جاہلی اور اپنے سے  
تسے مناظرہ کرنا آداب مناظرہ کے خلاف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ مناظرہ ”نظر“ بمعنی رؤیت سے مأخوذ ہے، اسی لئے کہا گیا: ”بنی للمناظرین ان یبصر  
بحدی و حدی منہما الآخر“۔ مناظرین کو چاہیے کہ ایک دوسرے کے آنے سے سامنے ہوں تاکہ ایک دوسرے کو دیکھ سکیں۔  
یا ”نظر“ بمعنی غور و فکر سے مأخوذ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ”بنی لکل واحد منہما ان  
یحکر می کلام الآخر“۔ مناظرہ کرنے والوں کو چاہیے کہ ایک دوسرے کے کلام میں غور و فکر کریں۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مناظرہ ”نظر“ بمعنی انتظار سے مأخوذ ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَجاء  
معدنہم لا ان یاتہم اللہ فی ظلل من الغمام والملائکة وقضى الامر﴾ [البقرة: ۲۱۰]۔ ای: یتظرون۔

”یہ لوگ صرف اس امر کے منتظر ہیں کہ حق تعالیٰ اور فرشتے بادل کے سائبانوں میں

ان کے پاس سزا دینے آئیں اور سارا قصہ ہی ختم ہو جائے۔“

مطلب یہ ہے کہ مناظر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی بات ختم ہونے کا انتظار کرے۔

ایک قول یہ ہے کہ مناظرہ نظر بمعنی ”التفصات النفس الی المعقولات والتامل فیہا“ سے مأخوذ ہے۔

یعنی حقائق و چاہیے کہ معقولات کی طرف اپنے نفس کو متوجہ کرے اور اس میں غور و فکر کرے کہ میں کیا کچھ کہہ رہا ہوں۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مناظرہ بمعنی مقابلہ ہے، لہذا ”بنی للمناظرین ان یجلس کل واحد منہما امام الآخر“۔

صحیحہ و مجادلہ اور مکابرہ میں فرق

مناظرے کی تعریف گزر چکی ہے، قرآن کی اصطلاح میں مجادلہ منازعہ کے معنی میں ہے اور اعم مطلق ہے،



جب کہ مناظرین کہتے ہیں: ”المجادلة هي المنازعة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم“۔ یعنی ایسا جھگڑا جس میں اظہار صواب مقصود نہ ہو، صرف خصم کو رسوا اور چپ کرانا مقصود ہو۔

مکاہرہ کہتے ہیں: ”هي المنازعة لا لإظهار الصواب ولا لإلزام الخصم“۔ یعنی ایسا جھگڑا جس میں نہ تو اظہار صواب مقصود ہو اور نہ ہی خصم کو رسوا اور خاموش کرانے سے سروکار ہو بلکہ صرف اپنی شہرت اور بڑائی مقصود ہو۔

### مناظرے کا طریقہ

مناظرے کے لئے ضروری ہے کہ دو فریق ہوں، ایک مدعی اور دوسرا مدعا علیہ، اسے سائل اور تانی سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اور مدعی کو معطل بھی کہا جاتا ہے۔

### مدعی کی تعریف

مدعی اور مدعا علیہ کی تعیین ذرا مشکل کام ہے، اصل بات مدعی کی تعیین کرنا ہے، کیوں کہ تعیین مدعی کے بعد مدعا علیہ خود بخود متعین ہو جائے گا، حیات (اشیاء محسوسہ) میں مدعی کی تعیین آسان ہے کہ ”جس کے قبضے میں شئی متنازع فیہ ہو وہ مدعا علیہ ہے“، لہذا دوسرا فریق مدعی ہے۔ لیکن مسائل میں یہ ضابطہ تعیین مدعی کے لئے کارآمد نہیں۔

### مدعی کی تعریف فقہاء کے نزدیک

ایک تعریف فقہاء والی ہے جو تعیین مدعی میں مدد دے گی: ”المدعى من إذا ترك ترك“۔ مدعی وہ ہے جو اپنے دعویٰ سے بٹے اور چھوڑ دے تو اسے چھوڑ دیا جائے، مثلاً قرأت خلف الامام میں غیر مقلدین مدعی ہیں۔ اگر وہ اپنے دعویٰ کو واجب فاتحہ کو چھوڑ دیں تو ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح رفع الیدین اور آمین بالجہر میں غیر مقلدین مدعی ہیں، اگر وہ اپنے دعویٰ سے باز آجائیں تو ان سے مناظرہ نہیں کیا جائے گا۔ غیر مقلدین مدعی اور مثبت ہیں کہ وجوب فاتحہ، سنیع رفع یدین و امین بالجہر کا اثبات کرتے ہیں، تو اس اثبات پر دلیل دینا بھی ان پر لازم ہے۔ مسئلہ حاضر و ناظر اور علم الغیب میں بریلوی مدعی ہیں، اگر وہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جائیں اور حاضر و ناظر و علم

تیس کا عقیدہ چھوڑ دیں تو پھر بحث ختم۔

مدعی دعویٰ لکھے گا اور مدعا علیہ جواب دعویٰ۔ لہذا جب بھی ان مسائل میں بحث ہو تو پہلے فریق مخالف سے بحث سمجھایا جائے بعد میں جواب دعویٰ لکھا جائے۔ جواب دعویٰ لکھتے وقت اپنے مدعا کو ملحوظ نظر رکھیں اور خوب غور و فکر کریں، جواب دعویٰ میں لکھی گئی ایک ایک چیز کو دلائل سے ثابت کرنا ہوگا۔

### بحث کی دوسری تعریف

”الذی ینت امر از الدنا فهو المدعی“۔ جو کسی زائد بات کو ثابت کرے وہ مدعی کہلاتا ہے۔ مثلاً ختم تحت کے سلسلے میں قادیانی مدعی اور ہم مدعا علیہ ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک رسالت کا سلسلہ جاری ہے۔ پر دونوں فریقین کا اتفاق ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد اہلسنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ مسیح نبوت ختم ہو گیا، جب کہ قادیانی ایک زائد بات کو ثابت کرتے ہیں کہ سلسلہ نبوت ختم نہیں ہوا بلکہ غلام احمد قادیانی مبعوث رہا۔ چونکہ وہ ایک امر زائد کو ثابت کر رہے ہیں، لہذا وہ مدعی ہیں۔

### بحث کی تعریف عند المناظرین

اہل مناظرہ مدعی کی تعریف یوں کرتے ہیں: ”المدعی من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدلیل او بحجج، وهو المعلن أيضاً“ (۱)۔

مدعی وہ ہے جو اپنے نفس کو دلیل یا حجتیہ سے حکم ثابت کرنے کا پابند بنائے، اسے متعلیل بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم نظری ہو گا جس میں تو اسے دلائل سے ثابت کیا جائے گا۔

حجیات میں مناظرہ نہیں ہوتا

اسی لئے اہل مناظرہ کہتے ہیں: ”المناظرۃ تكون فی النظریات لا فی البذہیات“۔ مناظرہ نظریات کے حکم حجیات میں نہیں۔ دن میں ”الشمس طالعة والنهار موجود“۔ پر دلیل کا مطالبہ کرنا مکاہرہ اور مجاولہ ہے، حجت جس۔ لہذا بذہیات اولیہ مسئلہ میں مناظرہ نہیں ہوتا، مناظرہ صرف اور صرف نظریات میں ہوتا ہے۔

حجیات اولیہ کی تعریف

دام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”الاولیات وأعنی بها العقلیات المحضة التي أفضی ذات

العقل بمجردہ إليها من غير استعانة بحس أو تخيل، وتجبل بها على التصديق بها، مثل علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً وحادثاً، وأن النقيض إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره، وبالجمله هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منوجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً به، ولا يدري متى تجدد، ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل“ (۱)۔

”اولیات سے مراد عقل میں آنے والی وہ باتیں مراد ہیں جن تک عقل کی رسائی حس اور تخیل کے بغیر خود بخود ہوتی ہے اور ان کی تصدیق عقل کی فطرت میں داخل ہے۔ جیسے انسان کو اپنے وجود کا علم ہونا، اور یہ کہ ایک ہی چیز قدیم بھی اور حادث بھی نہیں ہو سکتی، اور یہ کہ نقیضین میں سے جب ایک صادق آئے تو دوسری نقیض کاذب ہوگی، اور یہ کہ دو ایک سے زیادہ ہے وغیرہ۔ یہ باتیں عقل میں اس وقت سے راسخ ہیں جب سے وہ وجود میں آئی، یہاں تک کہ صاحب عقل بجکی سمجھتا ہے کہ وہ ایک عمر سے ان باتوں کو جانتا ہے اور یہ نہیں جان سکتا کہ ان باتوں کا علم کب آیا اور نہ ہی ان کا حصول عقل کے علاوہ کسی اور چیز پر موقوف ہے۔“

ص: ۲۸ پر فرماتے ہیں: ”و شخص واحد لا يكون في المكانين“ (۲)۔ ایک آدمی ایک حالت میں دو جگہوں میں نہیں ہو سکتا، اس لئے بریلوی حضرات کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر سمجھنے کا عقیدہ باطل ہے، اور یہ بات بدسیات اولیہ میں سے ہے، اس پر مناظرہ ہی نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی دلائل دینے کی ضرورت ہے۔ بدسیات اولیہ سلمہ عند الناس میں مناظرہ کرنا درست نہیں، اسی طرح ان پر منع اور نقض (اجمالی ہو یا تفصیلی) وارد کرنا صحیح نہیں۔ منع یہ ہے کہ آپ صغریٰ و کبریٰ ملا کر دلیل پیش کریں اور فریق مخالف کہے کہ لا سلم صغریٰ دلیلک او کبریٰ دلیلک۔ یہ بھی درست نہیں۔ اگر کوئی بدسیات اولیہ سلمہ میں بحث کرے تو وہ مناظرہ نہیں بلکہ مجادلہ اور مکابرہ ہے۔

(۱) (المستصفی، الفصل الثانی من فن المقاصد فی بیان مادة البرهان: ۲۹، مطبعہ محمد مصطفیٰ مصر)۔

(۲) (المستصفی، الفصل الثانی من فن المقاصد فی بیان مادة البرهان: ۲۸، مطبعہ محمد مصطفیٰ مصر)۔

## دلیل کی تعریف

”الدلیل هو ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر“ (۱)۔

اس سے کہا جاتا ہے کہ جب اس کا علم حاصل ہو تو اس کے ساتھ خود بخود دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے، اول کو دلیل سے معنی کو مدلول کہا جاتا ہے۔

دلیل کی ایک تعریف یوں کی گئی: ”الدلیل قول مولف من القضا یا مستلزم لذاتہ قولاً آخر“ (۲)۔

(والقول الآخر هو النتيجة والدعوى والمدعى) دلیل اس قول کو کہا جاتا ہے جو ایسے متعدد قضایا سے مرتب ہو کہ جب ان کو مان لیا جائے تو ان کی وجہ سے قول آخر کا علم حاصل ہو، یہ قول آخری مدعی، نتیجہ اور دعویٰ ہے۔

## بحوثی اور دلیل میں فرق

دلیل اگرچہ اشتمال الكل علی الجزء کی طرح دعویٰ پر مشتمل ہوتی ہے لیکن لفظی طور پر ان میں تغایر ہوتا ہے، دلیل صعبہ اور مدعا اور ہے۔ مدعا اور حکم کا اثبات دلیل سے کیا جاتا ہے، لہذا دلیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم سے جدا کوئی حقیقت ہو۔ غیر مقلدین اس میں فرق نہیں کرتے وہ احکام کو دلیل بنا کر پیش کرتے ہیں جب کہ حکم کو بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں۔ مثلاً ایک حکم ہے نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اس پر ﴿اقیموا الصلاۃ واتوا الزکاة﴾ کو کیسے دلیل بنایا جاسکتا ہے جب کہ ﴿اقیموا الصلاۃ خود حکم ہے نہ کہ دلیل۔ فافہم وتدر۔

غیر مقلدین کا دعویٰ ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت کرو۔ بطور دلیل ﴿اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول﴾ پیش کرتے ہیں، جب کہ یہ خود حکم ہے نہ کہ دلیل، اس میں فرق کرنا، وہاں کہ فریق مخالف کسی حکم کو دلیل بنا کر پیش نہ کرے۔

## نتیجہ بھی دلیل دے سکتا ہے

دلیل عام طور پر مدعی معقل کے ذمے ہوتی ہے اور مدعا علیہ سائل و ثانی کا کام تقض پیش کرنا ہے، اس سے نتیجہ کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ البتہ ثانی اگر دلیل پیش کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔

عام طور پر جو مشہور ہے کہ ثانی دلیل پیش نہیں کر سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اثبات کا دائرہ وسیع جب کہ نفی کا

دائرہ تک ہوتا ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ثانی دلیل نہیں دے سکتا۔

دلیل، قضیہ، خبر اور سوال میں فرق

دلیل، قضیہ، خبر اور سوال ایک ہی چیز ہے صرف فرق اعتباری ہے:

المترکب التام من حيث اشتماله على الحكم سواء كان الحكم بالإثبات أو بالنفي يُسَمَّى  
فَصِيَّةً، ومن حيث احتمالُه التصديق والكذب يُسَمَّى خبراً، ومن حيث إفادته حكماً يُسَمَّى إخباراً،  
ومن حيث كونه جزءاً من الدليل يُسَمَّى مقدمة، ومن حيث أنه يُطلب بالدليل يُسَمَّى مطلوباً، ومن  
حيث أنه يُحصل بالدليل يُسَمَّى نتيجة، ومن حيث أنه واقعٌ في العلم ويُشتمل عنه يُسَمَّى مسألة،  
فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة“۔

”مترکب تام اس حیثیت سے کہ حکم پر مشتمل ہے، چاہے وہ حکم مثبت ہو یا منفی قضیہ کہلاتا  
ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال بھی ہے خبر کہلاتا ہے، اس حیثیت سے  
کہ وہ حکم کا فائدہ دیتا ہے اسے اخبار کہتے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ دلیل کا ایک جزء ہوتا ہے  
مقدمہ کہلاتا ہے، اس حیثیت سے کہ اسے دلیل کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے، اسے مطلوب کہتے  
ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہونے پر کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ علم میں واقع  
ہے اور اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے اسے مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ چیز ایک ہی ہے لیکن اس کی  
حیثیات مختلف ہیں۔“

ایک ہی مترکب تام ہے لیکن اس کے کئی نام ہیں۔

عبارتناشئی وحسنک واحد وکل إلى ذاك الجمال مشیز

تقصص تفصیلی

آپ نے قیاس اقترانی (صغریٰ اور کبریٰ) کی صورت میں دلیل پیش کی۔ آپ کے خصم نے صغریٰ یا کبریٰ  
میں سے کسی کی تعیین کر کے کہا ”صغریٰ دلیلک لا اسلم او غیر واضح“ تویہ تقریر تھی۔ لی ہے، اسے مناقضہ اور منح  
بھی کہتے ہیں (بدیہیات اولیہ مسئلہ عند الناس میں تقض و منع درست نہیں) عام حالات میں مانع اور مناقض کے ذمے

دلیل دینا ضروری نہیں، صرف یہ کہہ دے کہ آپ کی دلیل کا صغریٰ یا کبریٰ قابل تسلیم نہیں، آپ کوئی ایسی دلیل پیش کریں جس سے آپ کا دعویٰ کما حقہ ثابت ہو جائے۔ اگر مانع و مناقض اپنے نقض و منع کیلئے کوئی دلیل ذکر کے تو اسے ”سند النعم“، ”منع معصوب بالسند“ کہا جاتا ہے۔

### نقض اجمالی

نقض و منع اجمالی یہ ہے کہ آپ نے صغریٰ و کبریٰ ملا کر دلیل پیش کی تو خصم نے اس پر نقض و منع وارد کیا کہ آپ کی دلیل قابل قبول نہیں، صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی کی تعیین نہیں کی کہ دلیل کا صغریٰ قابل قبول نہیں یا کبریٰ، صرف یہ کہتا ہے کہ دلیل قبول نہیں۔ اسے نقض اجمالی کہتے ہیں، مناظرے میں نقض اجمالی نہیں پیش کر سکتے کیوں کہ اگر نقض جمالی معتبر ہو تو مناظرے کا باب ہی بند ہو جائے گا، خصم ہر دلیل کے متعلق کہے گا کہ یہ دلیل قابل قبول نہیں کوئی اور دلیل پیش کریں، اسی لئے نقض و منع کے لئے نقض تفصیلی پیش کرنا ہوگا۔ مثلاً: غیر مقلدین کا دعویٰ ہے ”رفع الیدین سنۃ موکدہ“ دلیل پیش کرتے ہیں: رفع الیدین عمل من أعمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وکل من عمل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فهو سنۃ موکدہ، فرفع الیدین سنۃ موکدہ۔

”رفع یدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال میں سے ہے اور نبی اکرم صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت موکدہ ہوتا ہے، لہذا رفع یدین بھی سنت موکدہ ہے۔“

آپ اس پر نقض و منع تفصیلی وارد کر سکتے ہیں: لا اسلم کبریٰ دلیلک، لم لایجوز أن لایکون عملہ

سنۃ؟ البول قائماً عمل من أعمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکنہ لیس بسنۃ، اکلہ خبز شعیب عمل

من أعمالہ و لیس بسنۃ، والأذان سنۃ موکدہ مع أنه صلی اللہ علیہ وسلم لم یؤذن۔

”آپ کی دلیل کا کبریٰ (نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت موکدہ ہے) قابل

تسلیم نہیں، ایسا بھی ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر عمل سنت موکدہ نہ ہو، مثلاً کھڑے ہو

کر پیشاب کرنا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے یعنی آپ کا عمل ہے لیکن سنت موکدہ

نہیں ہوگی روٹی کھانا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال میں سے ہے لیکن سنت موکدہ نہیں۔

پھر یہ بھی ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی کام کو نہ کیا ہو پھر بھی وہ سنت موکدہ قرار



پائے، جیسے اذان دینا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، لیکن سنت مؤکدہ ہے۔“

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ یہ کہنا بروہ چیز جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا ہو وہ سنت اور جس پر عمل نہ کیا ہو وہ سنت نہیں درست نہیں۔

### وجودی وثبوتی میں فرق

در اصل بات یوں ہے کہ وجود و ثبوت شی ایک الگ چیز ہے اور اس پر کسی امر زائد (اس ثابت شدہ) کی سنیت یا وجوہیت کو بیان کرنا ایک الگ چیز ہے، اس کے لئے مستقل دلیل مطلق کی ضرورت ہے، اگرچہ رفع الیدین وغیرہ کا ثبوت ہے لیکن اس کی سنیت کو ثابت کرنے کے لئے مستقل دلیل مطلق چاہیے، اگر وہ ثبوت ہی کافی ہو تو بول قائم بھی ثابت ہے لیکن اس کی سنیت کا قائل کوئی بھی نہیں۔

### غضب

غضب اسے کہتے ہیں کہ فریقین (مدعی یا مدعا علیہ) اپنی ذمہ داری کو چھوڑ دے، مثلاً غیر مقلدین رفع الیدین کی سنیت کے مدعی ہیں دلیل پیش کرنا ان کی ذمہ داری ہے، ہم مدعا علیہ، ثانی اور سائل ہیں ہمارا کام نقص تفصیلی پیش کرنا ہے لہذا اگر غیر مقلدین ہم سے رفع الیدین نہ کرنے کی دلیل طلب کریں تو یہ اپنی ذمہ داری کو چھوڑنا ہے جو کہ غضب ہے۔ اسی طرح اگر رد افش اپنی اذان میں اشہد ان محمداً رسول اللہ علی ولی اللہ وصی رسول اللہ وخليفة بلا فصل کے متعلق ہم سے کہیں کہ آپ کوئی ایسی حدیث بتائیں جس میں ہو کہ علی ولی اللہ نہ کہو، یہ غضب ہے۔ لہذا فریقین کو چاہیے کہ غضب کا ارتکاب نہ کریں اور اپنے دائرے سے باہر نہ جائیں اور نہ ہی اپنے دعویٰ سے ہٹیں، مدعی کے ذمے دلیل پیش کرنا، سائل کے ذمے اس پر منع تفصیلی وارد کرنا ہے، اسی طرح مدعا پر مدعا کے مطابق دلائل پیش کرنے میں بھی فریقین میں سے کسی کو نہیں ہٹنا چاہیے۔

### صحیح نقل

آپ نے کوئی بات کسی کے حوالے سے پیش کی، اس پر خصم نے کہا کہ آپ نے فلاں کے والے سے جو بات پیش کی آپ اس کی تصحیح دکھائیں، کیا واقعہ یہ بات انہی کی ہے یا صرف مشہور ہے؟ اسے صحیح قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً آپ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ امام صاحب نے فرمایا: ”اگر کسی کے قول میں نزاع ہے“

احتمال کفر کے ہوں اور ایک احتمال ایمان کا ہو تو اس کے قول کو ایمان پر محمول کیا جائے گا۔“ اس پر محکم کہہ سکتا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول کن کتاب میں ہے؟ آپ کتاب دکھائیں یا صرف یہ بات مشہور ہے۔

### علم مناظرہ کی تدوین

ارسطو طالیس نے یونانی زبان میں ایک کتاب ”طوبیقا“ لکھی، پھر اہل حق نے اس کو سریانی زبان میں نقل کیا اور یحییٰ بن عدی نے عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا۔ مناظرے کو بنو امیہ کے دور میں عروج حاصل ہوا، امام غزالی رحمہ اللہ حنبلی نے ”احیاء علوم الدین“ میں فرمایا: ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلفاء راشدین کا دور آیا تو وہ مجتہد تھے اور خود استنباط کرتے تھے، خلفاء اربعہ کے بعد جب بنو امیہ کا دور آیا تو انہیں فقہاء کی ضرورت پیش آئی، لوگ فقہاء کی طرف مسائل میں رجوع کرتے تھے، بسا اوقات مسائل میں اختلاف ہوتا تو بہت بحث و مباحثے تک جا پہنچتی تھی کہ ساحل اتنا بڑھا کہ بادشاہ اپنے درباروں میں بحث و مباحثے کی مجالس قائم کرتے اور ان سے محفوظ ہوتے (۱)۔

### مناظرے کا حکم

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”المناظرۃ فی العلم لنصرة الحق عبادة، ولاحد ثلاثة حرام:

بقهر مسلم، ولاظهار علم، ونیل دنیا أو مال“ الخ (۲)۔

فحرم حق کے لئے مناظرہ کرنا عبادت، اور مندرجہ ذیل تین مقاصد میں سے کسی

مقصد کے لئے مناظرہ کرنا حرام ہے:

۱: مسلمان کو ذلیل کرنے کے لئے

۲: اپنے علم کو ظاہر کرنے کے لئے

۳: دنیا اور مال کے حصول کے لئے، وعظ و نصیحت اور لوگوں کی اصلاح کے لئے مناظرہ کرنا انبیاء

و مرسلین کی سنت ہے۔

اس لئے مناظرہ کرنے کے لئے مناظر کی نیت کا صاف ہونا ضروری ہے، کتنا ہی مضبوط و پختہ عالم کیوں نہ ہو،

اگر نیت صاف نہیں تو رسوائی ہوگی۔ نیت کا صاف رکھنا ضروری ہے۔ الامور بمقاصدھا ای معتبرۃ بمقاصد

(۱) احیاء علوم الدین، الباب الرابع فی سبب إقبال الخلق علی علم الخلاف وتفصیل آفات المناظرۃ: ۶/۶۴۔

(۲) رد المحتار، کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی البیع: ۶/۴۲۱، سعید۔

اعمال کا داور و مدار مقاصد پر ہے، اگر مقصد صحیح ہو تو وہ کام انجام دینا بھی صحیح ہے، اس لئے اگر مناظرہ افتخار حق و ابطال باطل کے لئے ہو تو نہ صرف جائز بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہو جاتا ہے۔

مناظرے کا ثبوت قرآن کریم سے

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. الآية [النحل: ۱۲۵]۔

”اے نبی! اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت و عمدہ نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو۔“

فریق مخالف کو سمجھانے اور راہ راست پر لانے کے تین طریقے ہیں:

۱: بالحكمة، الحكمة هو القرآن- أو المراد الدلائل التي تنزيل الشبهات.

۲: والموعظة الحسنة وعظ و نصیحت کے ذریعے انہیں سیدھا راستہ دکھائیں ﴿ووعظهم وقل لهم فأنفسهم قولاً سدیداً﴾ متانت و سنجیدگی کے ساتھ وعظ و نصیحت کریں کہ ”ان من البیان لسحر“۔

۳: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ تیسرا طریقہ مناظرے کا ہے، صاحب ”مدارک“ نے جادلہم کا معنی مناظرہ سے کیا ہے، یعنی اخلاق کے دائرے میں رہتے ہوئے معاندین کے ساتھ مناظرہ کرو۔ مناظرے کا حکم آخر میں دیا، اشارہ اس طرف ہے کہ راہ راست پر لانے کا آخری طریقہ مناظرہ ہے، لیکن آج کل بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ مناظرے کے بعد کوئی فریق اپنی سابقہ رائے سے دست بردار ہو جائے اور حق قبول کرے، ہر فریق یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میدان مناظرہ میں نے مار لیا ہے، اس کے باوجود مناظرہ اس لئے کیا جاتا ہے کہ کم از کم اپنے ساتھی تو محفوظ اور حق پر ثابت قدم رہیں اور ہو سکتا ہے کہ کسی کو قبول حق کی توفیق بھی نصیب ہو جائے۔

آداب مناظرہ

۱: مناظرہ نظیر بعضی مثل برابر سے ہے، لہذا مناظرہ کرنے والوں کو چاہیے کہ علم میں برابر ہوں۔

۲: بدگوئی اور تلخ کلامی سے پرہیز کریں، مگر نہ اہل مجلس اس سے نفرت کریں گے۔

۳: ہنسی مذاق سے اجتناب کریں اور آواز بھی زیادہ بلند نہ کریں۔

۴: کلام نہ زیادہ مختصر ہو اور نہ ہی طویل، درمیانہ راستہ اختیار کریں۔

۵: الفاظ نادرہ استعمال نہ کریں۔

۶: دوسرے کی بات مکمل ہونے سے پہلے اپنی بات شروع نہ کریں، بلکہ اپنی باری کا انتظار کریں۔

۷: اپنے مدعا سے پیچھے نہ ہٹیں۔

۸: اپنے خصم کو حقیر نہ سمجھیں۔

۹: مناظرے سے قبل نہ زیادہ کھائے اور نہ ہی بھوکے پیٹ مناظرہ کرے۔

۱۰: جو فریق جن اصولوں کا پابند ہو اور انہیں تسلیم کرتا ہو اس کا دائرہ تنگ نہ کیا جائے کہ اسے اپنے اصولوں کا

پتہ بتایا جائے، مثلاً اہل سنت والجماعت قرآن وحدیث، اجماع اور قیاس کو تسلیم کرتے ہیں جب کہ غیر مقلدین

اجماع و قیاس کے منکر ہیں تو غیر مقلدین اہل سنت والجماعت کو پابند نہیں کر سکتے کہ آپ ہمارے اصول کے مطابق

صرف قرآن اور حدیث سے دلائل پیش کریں، بلکہ ہم قرآن وحدیث کے ساتھ اجماع اور قیاس کو بھی پیش کریں گے۔

فریق مخالف سے بجاؤ کا طریقہ

فریق مخالف اولاً تو سر توڑ کوشش کرے گا کہ علمی سطح پر آپ کو مات دے، اگر وہ اس میں کامیاب نہ ہوں تو

یہ دعوات وہ دوسرے حربے استعمال کرتے ہیں، مثلاً آپ پر جادو کریں گے، اس لئے مناظر کو چاہیے کہ علمی سطح پر

صحتی کے ساتھ عملی طور پر بھی مضبوط رہے اور ”سبع حصار“ کا معمول بتالے۔ سبع حصار میں سورۃ الفاتحہ، آیت الکرسی

حسن الرسول سے آخر تک، سورۃ الکافرون، سورۃ الملق اور سورۃ الناس داخل ہیں، فجر اور مغرب کے بعد مستحکم ان کا

محمول بتائیں۔ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب فرماتے ہیں کہ آٹھویں چیز سورۃ النصر کا بھی اضافہ کریں۔

اسی طرح جادو سے حفاظت کے لئے دوسرے مجرب اعمال کو بھی اپنے معمولات میں شامل کریں۔



## عقیدے کا مسئلہ

### خبر واحد کی تعریف

عقیدے کے مسئلہ پر سینکڑوں مسائل مرتب ہوتے ہیں۔ عقیدے کا ثبوت علی الاطلاق خبر واحد سے نہیں ہوگا۔ خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جو حجت بالقرائن نہ ہو، نہ ہی اسے تلقی بالقبول حاصل ہو اور نہ ہی وہ خبر متواتر کی اقسام خمس سے ہو۔ علامہ انور شاہ کشمیری نے متواتر کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ علامہ شاطبی نے ”موافقات“ میں ایک پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے، اس قسم کی خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا کیوں کہ ایسی خبر واحد جو علی الاطلاق خبر جحد ہو مفید للعلم القطعی نہیں ہوتی، بلکہ ظن کا قاعدہ دیتی ہے۔ مصطلح الحدیث کی کتب بھری پڑی ہیں کہ الخبر الواحد لا یغید إلا الظن، والظن ینافی للقطع۔ خبر واحد صرف ظن کا قاعدہ دیتی اور ظن یقین کے منافی ہے۔ البتہ خبر واحد بخبر متواتر کی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ مفید للعلم القطعی ہوتی ہے کیوں کہ قصداً ہے: ”خبر الواحد إذا تلفته لآلة بالقبول یغید العلم الیقینی“ (۱)۔

خبر واحد کو جب تلقی بالقبول حاصل ہو تو وہ علم یقینی کا قاعدہ دیتی ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ اس تقسیم کی مخالفت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”إنبات الفروع بأخبار الأحاد عن الأصول وغير ذلك، وكل تبقیح لا یشہد له الكتاب والسنة وأصول الشرع بالاعتبار فهو تبسیم باطل يجب إلغاؤه، وهذا التبسیم أصل من أصول ضلال القوم؛ فإنهم فرقوا ماسمونه أصولاً بمسوده فروعاً“ (۲)۔

### حمیہ کی تعریف

۱- ”الحکم الذی لا یقبل الشک فیہ لدی معتقدہ، والعقیدہ فی الدین ما یقصد بہ الاعتقاد

۱۔ مجموعہ رسائل لکھنوی، الأجوبة الفاضلة: ۴/۴۰۳، إدارة القرآن۔

۲۔ مختصر الصواعق المرسله: ۴۸۹، دار الکتب العلمیہ۔



دون العمل كعقيدة وجود الله وبعثة الرسل“ (۱)۔

عقیدہ اس حکم جازم کو کہتے ہیں جس کے معتقد کے نزدیک اس میں شک قابل قبول نہ ہو۔

۲- ”العقيدة هي القضية التي تصدق بها“ (۲)۔ عقیدہ اس قضیے کو کہتے ہیں جو تصدیق کے درجے میں ہو۔

۳- صاحب ”نبراس“ دوسری تعریف بھی ذکر کرتے ہیں: ”وقد تطلق على نفس التصديق“۔ نفس

تصدیق پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

۴- ”العقائد ما يقصد فيه الاعتقاد دون العمل“ (۳)۔ عقیدے میں عمل نہیں بلکہ نفس اعتقاد مقصود

ہوتا ہے۔

۵- ”ربط القلب على الثابت الذي لا يمكن أن يطرأ عليه في وقت من الأوقات خطأ أو

غير“۔ دل کو ایسے حکم ثابت کا پابند بنانا جس پر کسی بھی وقت خطا اور غبن طاری نہ ہو سکے۔

۶- مفسرین کرام نے بھی ام الحاکم، ایمان بالغیب کی تفسیر تصدیق سے کی ہے ﴿الذين يؤمنون

بالغيب﴾ ای: يصدقون [البقرة: ۳] (۴)۔

عقیدہ وہ ہے جس پر مرنا تو قابل قبول ہوتا ہے لیکن اسے چھوڑا نہیں جاتا۔ قرآن کریم میں عقیدے کے

مصادیق کو اس طرح بیان فرمایا ہے:

﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوافقون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم

هم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ الآية۔ [المجادلة: ۲۲]۔

”تم بھی یہ نہ پاؤ گے کہ جو لوگ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والے ہیں وہ ان لوگوں

سے محبت کرتے ہوں جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ ان کے باپ

ہوں یا ان کے بیٹے، یا ان کے بھائی ہوں، یا ان کے اہل خاندان“۔

(۱) (القاموس الفقہی، ص: ۲۵۶، إدارة القرآن)۔

(۲) (النبراس، ص: ۶۰، حقائقہ ملتان)۔

(۳) (التعريفات للجر جانی: ۸)۔

(۴) (جلالین، تفسیر سورة البقرة، ص: ۴، قدیمی)۔

تمام تکالیف و مصائب برداشت کرنے کو تیار ہیں لیکن عقیدے سے ایک سر مو انحراف پر راضی نہیں۔ اس لئے وہ شخص جو دمکی وغیرہ سے مرعوب ہو کر اپنے نظریے کو چھوڑ دے اور عقیدے کو تبدیل کر دے، اس کے بارے میں کہا جائے گا کہ اس کا عقیدہ حق نہیں تھا۔

عقیدے کی جو بھی تعریف کی جائے، بہر حال عقیدہ نام ہے تصدیق کا جب کہ خبر واحد ظن کا قاعدہ دیتی ہے، و مسلم قاعدہ ہے کہ التصدیق بغایر الظن، والظن بغایر التصدیق، تصدیق ظن کے منافی ہے اور ظن تصدیق کے منافی، لہذا خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا۔

**اشکال:** باوجودیکہ تصدیق اور ظن میں تخایر ہے اور مومنین کو یقین ہے کہ قیامت میں اللہ رب العزت سے ملاقات ہوگی، پھر بھی اس پر ظن کا اطلاق کیا گیا۔ ﴿الَّذِينَ يظنون أَنَّهُمْ مُلْقَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [البقرة: ۴۵]۔ جب کہ ضابطے کے مطابق یعلمون یا یصدقون ہونا چاہیے تھا۔

**جواب:** جواب یہ ہے کہ لفظ ظن اشتراک لفظی کے طور پر مشترک ہے، ظن کی وضع ظن بمعنی تخمین کے لئے بھی ہے اور ظن بمعنی یقین کے لئے بھی، اس لئے یظنون کا ترجمہ ییقینون کیا جائے گا۔

علامہ تھانوی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ظن لا بشرط شیع کے درجے میں مطلق خیال کے معنی صحیح ہے، پھر یہ خیال اگر مع الدلیل ہے تو یقین کا قاعدہ دیتا ہے، اگر بلا دلیل ہے تو اس سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوگا جس کے پھر یقین کا قاعدہ نہیں دے گا (۱)۔ لہذا ترجمہ نہ یوں کریں گے: الَّذِينَ يظنون أی: مع الدلیل۔

حکامہ ظنیہ

خلاصہ کلام تصدیق (عقیدہ) اور ظن میں منافات ہے، البتہ علم کلام والوں نے بعض چیزوں پر عقیدے کا حلق کیا ہے صرف اس بات کی رعایت کرتے ہوئے کہ وہ اہل سنت کے اوصاف اور علامات و شعار میں شامل ہیں، جیسے: صحیح علی الخنین وغیرہ، حقیقتاً عقیدے کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی، مجازاً ان پر عقیدے کا اطلاق کرتے ہیں، نیز ایسے عقائد کو عقائد ظنیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقائد، آراء، تحقیقات، علامات و شعار میں فرق ہے

غیر مقلدین، بریلوی اور دیگر فرقے جب دلائل کے میدان میں اہلسنت والجماعت کا مقابلہ نہیں کر سکتے تو عار و کمزوری کو دور کرنے کے لئے سادہ لوح عوام کے ذہنوں میں طرح طرح کے شبہات پیدا کر کے انہیں علمائے دیوبند سے متنفر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

”دیوبند“ الگ سے کوئی نیا کتب خانہ نہیں، بلکہ علمائے دیوبند انہی عقائد و فروعات پر عمل پیرا ہیں جو قرآن و سنت سے ثابت یا ان سے مستحب ہیں اور جن عقائد و فروعات پر امت ابتداء سے ہی عمل پیرا ہے، صرف اپنا تشخص برقرار رکھنے کے لئے ”دیوبند“ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یہ ایسا ہے جیسے مکہ، مدینہ، شام وغیرہ میں موجود علماء کی مدنی، شامی وغیرہ کہلاتے ہیں، اسی طرح جن مدارس کی بنیاد علمائے دیوبند یا ان سے فیض یافتہ علماء نے ڈالی ان سے فارغ التحصیل علماء اور ان سے محبت کرنے والوں کو دیوبندی کہا جاتا ہے۔

عقائد کے سلسلے میں یہ بات غرض نظر رہے کہ عقیدے کا ثبوت قطعی الثبوت و قطعی الدلائل نصوص سے ہوتا ہے۔ معجزات، کرامات، مشکوفاۃ ہزاروں ہوں تب بھی ان سے عقیدے کا اثبات نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ لزوم والتزام میں فرق کو ملحوظ رکھا جائے، اگر کسی کی عبارت سے لازم آتا ہو کہ اس کا یہ عقیدہ ہے جب کہ وہ خود صراحتاً والتزام اس کے خلاف کا معتقد ہو تو لزوم پر عقیدے کی بنیاد رکھنا اور اسے طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا قطعاً درست نہیں۔

۳۔ بسا اوقات اہلسنت والجماعت کی بعض مخصوص علامات کو عقائد کی کتب میں ذکر کیا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فرقہ باطلہ میں یہ علامات موجود نہیں، اس قسم کے مسائل کو عقائد ظنیہ کہا جاتا ہے اور ان کے اثبات کے لئے نصوص ظنیہ ہی کافی ہوتے ہیں جیسے مسیح علیٰ النخین وغیرہ۔

۴۔ جس طرح کتب حدیث میں آثار و اقوال تابعین و تابعات اور مصنف کی آراء ہوتی ہیں، مجموعے کے اعتبار سے مکمل کتاب کو حدیث کی کتاب شمار کرتے ہیں، اسی طرح کتب عقائد میں بعض عام مسائل و تحقیقات بھی ہوتی ہیں جن کا منکر فاسق و خارج اہلسنت نہیں قرار پاتا، اس قسم کے مسائل و تحقیقات کے اثبات کے لئے نہ ہی نص قطعی کی ضرورت ہے اور نہ ہی نصوص ظنیہ کا مطالبہ کرنا درست ہے، بلکہ وہ ایسے مسائل ہیں جو نصوص سے مستحب ہوتے ہیں۔

من کا مدار تجربات ومشاہدے پر ہوتا ہے۔ اس قسم کے مسائل کی پہچان یہ ہے کہ فریق مخالف سے ان کے منکر کا حکم صوم کیا جائے، اگر ان کا منکر بھی اہلسنت والجماعت میں داخل ہے تو ان پر عقیدے کا اطلاق کر کے اثبات کے لئے قطعی الثبوت و قطعی الدالات نص کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

### خبر واحد مفید للقطع نہیں

جمہور علماء اور محققین کا یہی مذہب ہے محدثین، اصولیین اور فقہاء سب کا کہنا یہی ہے کہ خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوتا، البتہ بعض متاثرہ علامہ ابن قیم، علامہ ابن حزم اور علامہ ناصر الدین البانی کا مذہب یہ ہے کہ اخبار آحاد سے بھی عقیدے کا ثبوت ہوتا ہے (۱)۔

”منهاج السنة“ میں علامہ ابن تیمیہ ایک حدیث کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ان هذا من اخبار لا حاد، فكيف يثبت به. أصل الدين الذي لا يصح الإيمان إلا به“ (۲)۔

”یہ تو اخبار آحاد میں سے ہے تو اس سے ان عقائد کو کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے جن کے بغیر ایمان معتبر نہیں۔“ اصل الدین سے اعتقادات مراد ہیں۔

### خبر واحد سے اثبات عقیدہ کی دلیل

اخبار آحاد سے عقیدے کے اثبات کے متعلق کہتے ہیں: ”خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يفيد قطع“۔ لیکن یہ استدلال بایں طور پر مخدوش ہے کہ فیصير قسماً من المتواتر۔ اس قسم کی خبر واحد متواتر کے درجے میں ہوتی ہے، جب کہ بات علی الاطلاق خبر واحد کے بارے میں ہے۔

### خبر واحد سے نسخ قرآن

علامہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”مبسوط“ کتاب الوصایا میں اس بحث کو چھیڑا کہ ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية﴾ [البقرة: ۱۸۰]۔

”تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے

(۱) (محضر الصواعق المرسله: ۴۶۸، دار الكتب العلمية)۔

(۲) منهاج السنة النبوية، فصل قال روى ابن الجوزي: ۱۳۳/۲، المكتبة السلفية، لاہور)۔

مال چھوڑ رہا، تو والدین اور رشتہ داروں کے لئے معروف طریقے سے وصیت کرے۔

یہ آیت وصیت کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے لیکن ”مشکوٰۃ“ باب الوصایا میں حدیث ”لا وصیۃ لیسوارب“ سے فرضیت منسوخ ہوگئی حالانکہ یہ خبر واحد ہے، علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو تنقیح بالقبول حاصل ہے جس کی وجہ سے یہ متواتر درجے میں ہے، لہذا اس کی وجہ سے نسخ القرآن جائز ہے (۱)۔

امام مالک تعامل اہل مدینہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام مالک خبر واحد کو مفید للظن سمجھتے ہیں: ”لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع عند مالك، لما قدم عمل أهل المدينة عليه، لكن التالي باطل فالقدم مثله في البطلان“۔

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”موافقات“ میں لکھا ہے اخبار آحاد اگر قواعد کلیہ کے مخالف ہوں تو اخبار آحاد کو باوجود صحیح ہونے کے چھوڑ دیا جائے گا (۲)۔

امام مالک ”إذا وقع الكلب في إنا، أحدكم“۔ الحدیث کے متعلق فرماتے ہیں: لا أدری ما حقیقۃ فرماتے ہیں: یوکل صیدہ و یتروک لعابہ؟

امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ ”یقطع الصلاة المرأة والحصار والكلب“ کے تحت فرماتے ہیں: ”قال أحمد بن حنبل نالذي لأشك فيه أن الكلب الأسود يقطع الصلوة، وفي نفسي من المرأة والحصار شيء“ (۳)۔

”امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: کالاکتا نمازی کے سامنے سے گزرے تو نماز ٹوٹنے میں مجھے شک نہیں لیکن عورت اور گدھے کے گزرنے سے نماز ٹوٹنے سے متعلق میرے دل میں شک ہے۔“ لہذا اگر خبر واحد مفید للظن ہوتی تو امام احمد کو تردد نہ ہوتا۔

”من مات وعليه صومه صام عنه وليه“ (۴)۔

”جو شخص وفات پا جائے اور اس کے ذمے روزوں کی قضاء باقی ہو تو اس کا ولی اس کی

(۱) (المبسوط للسرخسی، کتاب الوصایا، الجزء السابع والعشرون: ۱۴/۱۴۵، غفرارہ)۔

(۲) (الموافقات، المسألة الثانية: ۱۶/۳-۱۲، مطبع محمد علی صبیح الأزهر)۔

(۳) (نسب ترمذی، کتاب الصلوة، باب ما جاء أنه لا يقطع الصلوة إلا الكلب والحصار: ۷۹/۱، سعید)۔

(۴) (التصحیح نسیم، کتاب الصوم، باب قضاء الصيام من الميت: ۳۶۲/۱، قدیمی)۔

طرف سے روزے رکھے۔

کے متعلق امام مالک فرماتے ہیں کہ کوئی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا ﴿لا تسزو لوزرة ووزر آخری﴾ [فاطر: ۱۰]۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نے اہل میت کے رونے کی وجہ سے میت کو عذاب ہونے کا انکار یہ عذر فرمایا ﴿لا تسزو لوزرة ووزر آخری﴾۔ اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی تو انہیں انکار کی ضرورت پیش نہ آتی، کوئی تطبیق نہ صورت نکال دیتے۔

ان کے علاوہ دیگر دلائل سے بھی خبر واحد کا مفید منقطع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۱۔ اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی تو ہر خبر کی تصدیق ہم پر ضروری ہوتی، حالانکہ ایسا نہیں، بسا اوقات ثقات کی خبر عدے سامنے آتی ہے، لیکن ہم اس کی تصدیق نہیں کرتے۔

مختار آحاد کی پانچ صورتیں

۲۔ اخبار کی پانچ صورتیں ہیں: ۱: خبر یقطع بصدقه، ۲: یقطع بکذبه، ۳: خبر یتحمل لصدق والكذب واحتمال الكذب أرجح فيه، ۴: یتحمل الصدق والكذب واحتمال الصدق أرجح فيه، ۵: یتحمل الصدق والكذب علی سواء۔ عام طور پر اخبار آحاد چوتھی قسم کی ہوتی ہیں کہ یتحمل الصدق بالكذب واحتمال الصدق أرجح فيه۔ لیکن اس کے باوجود کذب کا احتمال باقی رہتا ہے، لہذا اس سے قطع و یقین جیسے حاصل ہوگا؟

صحیح و تضعیف امور ظنیہ ہیں

۳۔ اخبار آحاد عام طور پر صحیح و تضعیف اور تحسین سے متصف ہوتی ہیں اور قاعدہ ہے کہ "التصحیح یضعیف والتحصین أمور ظنیة، والیقین ینافی الظن" (۱)۔

یعنی صحیح تضعیف و تحسین محدث کا کام ہے، اور محدثین کی تحقیقات ظنی ہیں، پھر ان ظن کے ہوتے ہوئے قطع حدیث کا قاعدہ کیسے حاصل ہوگا؟

اس کو دوسرے الفاظ میں یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ صحیح و تضعیف اور تحسین امور اضافیہ ہیں یعنی حدیث صحیح عند قوم وضعیف عند الآخرین۔ ایک نئی حدیث کے بارے میں ایک محدث صحت کا فیصلہ کرتا ہے، جب

کہ دوسرا محدث اسے ضعیف قرار دیتا ہے۔

## حدیث صحیح کی تعریف

حدیث صحیح کی تعریف یہ کرتے ہیں: ”والصحيح ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير

مغلل ولا شاذ“ (۱)۔

حدیث صحیح اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا ثبوت بایں طور پر ہو کہ راوی عادل اور قوی حافظے والا ہو، حدیث

سند متصل ہو، اس میں کوئی علت خفیہ نہ ہو اور نہ ہی وہ شاذ ہو۔

صحیح کی شرائط میں یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ علت خفیہ سے بھی خالی ہو، کئی احادیث ایسی ہیں جو علل خفیہ سے

خالی ہیں لیکن بخاری نے ان کو نہیں لیا اور کئی ایسی احادیث ہیں جنہیں بخاری نے لیا لیکن امام الغزالی و ارتقانی نے ان میں علل کی نشاندہی کی ہے۔

مدارِ صحت صرف سند نہیں

اسی لئے محدثین نے تصریح کی ہے کہ باوجود صحت سند کے کبھی متن صحیح نہیں ہوتا، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

”صحة السند لا يستلزم صحة المتن، وصحة المتن لا يستلزم صحة السند“ (۲)۔

علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد يكون الاستناد كله ثقات، ويكون الحديث موضوعا

او مقلوبا أو قد جرى فيه تدليس، وهذا أصعب الأحوال ولا يعرف ذلك إلا بالنقاد“ (۳)۔

حدیث کی سند کا صحیح ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس کا متن بھی صحیح ہو اور نہ ہی متن کا صحیح ہونا اس بات

مستلزم ہے کہ سند صحیح ہو، کیوں کہ بسا اوقات سند صحیح نہیں ہوتی اور متن صحیح ہوتا ہے اور کبھی سند بالکل درست ہوتی ہے

جب کہ متن درست نہیں ہوتا، لہذا صرف صحت سند مدار نہیں بلکہ علل خفیہ کو بھی دیکھا جاتا ہے، اس علت کی تعیین محدثین

اپنے طور پر کرتے ہیں اور فقہاء اپنے طور پر کرتے ہیں، محدثین میں بھی ایک محدث علت کی نشاندہی کرتا ہے، دوسرے

اسے علت سے خالی شمار کرتا ہے اور صحیح قرار دیتا ہے، معلوم ہوا کہ محدث کا کسی حدیث کو صحیح کہنا امور ظنیہ و اضافیہ

(۱) (نخبة الفكر، تعريف الصحيح، ص: ۳۰-۲۱، فاروقی کتب خانہ، بیروت)۔

(۲) (الباعث الحثيث، النوع الثاني: ۳۶، دار التراث قاہرہ)۔

(۳) (الموضوعات لابن الجوزي: ۶/۱، دار الكتب العلمية)۔



سے ہے اور قطعاً میں ایسا نہیں ہوتا۔

## تعمین علت میں فقہاء کا قول بھی معتبر ہے

تعمین علت کے سلسلے میں ہم فقہاء کے اقوال کو بھی معتبر مانتے ہیں، اگر کسی حدیث میں کسی فقیہ نے علت خیر کی نشاندہی کی ہو تو وہ بھی معتبر ہے، اگرچہ آپ صرف محدثین کے اقوال سے علت کی تعین کرتے ہیں لیکن ہر قیاس اپنے اصولوں کا پابند ہے، دوسروں کو اپنے اصولوں کا پابند نہیں بنا سکتا، لہذا ہم محدثین و فقہاء دونوں کے اقوال سے علت کی تعین کریں گے اور عند التعارض بین المحدث والفقہ فقیہ کی بات مانتیں گے۔

## معانی حدیث فقہاء زیادہ جانتے ہیں

اس لئے کہ فقہاء اعلم بمعانی الحدیث ہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا: ”الفقہاء ہم أعلم بمعانی الحديث“ (۱)۔ ”حدیث کے معانی فقہاء محدثین سے زیادہ جانتے ہیں۔“

امام جاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: أخبرنا أبو الطیب محمد بن أحمد المذکر، حدثنا إبراهيم بن محمد المروزی، حدثنا علی بن خشرم قال: قال لنا وکیع: أي الإسنادین أحب إليکم الأعمش عن نسی والہ عن عبد اللہ، أو سفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد اللہ؟ فقلنا: الأعمش۔ عن أبي والہ، فبقال: يا سبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو والہ شيخ، وسفیان فقیہ، ومنصور فقیہ، یروہم فقیہ، وعلقمة فقیہ، وحديث يتداوله الفقہاء خیر من أن يتداوله الشيوخ“ (۲)۔

”علی بن خشرم کہتے ہیں: وکیع نے ہم سے پوچھا ان دو سندوں میں سے کون سی سند آپ

کو پسند ہے؟ ۱- اعمش عن أبي والہ عن عبد اللہ، ۲- سفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد اللہ۔ ہم نے کہا: اعمش عن أبي والہ والی سند میں پسند ہے کہ اس میں کم واسطے ہیں۔ وکیع نے کہا: سبحان اللہ! اعمش محدث ہیں اور ابو والہ بھی محدث، جب کہ دوسری سند میں سفیان فقیہ ہیں، منصور فقیہ ہیں، ابراہیم فقیہ ہیں، علقمة فقیہ ہیں اور جس حدیث

وسن لترمذی، أبواب الجنائز، باب ما جاء في غسل الميت: ۱/۱۹۳، سعید۔

— وصرفہ علوم الحديث للحاکم، قيل ذکر النوع الثاني: ۲۹، دار إحياء التراث العربی بیروت۔

کے روادۃ فقہاء ہوں وہ اس سے بہتر ہے جس کے روادۃ صرف محدثین ہوں۔“

کتاب الجرح والتعديل میں ہے: ”كان حديث الفقهاء أحب إليهم من حديث المشيخة“ (۱)

۵- اخبار آحاد آپس میں متعارض بھی ہوتی ہیں اور قطعیات میں کوئی تعارض نہیں ہوتا منقول: لو كان

الخبر الواحد مفيداً للقطع لما يكون التعارض بينها لكن التالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

۶- خبر متواتر میں عدل وغیرہ کی شرط نہیں، اگر کوئی کافر و فاسق بھی خبر دے تب بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے

اگر خبر واحد بھی مفید للقطع ہوئی تو اس میں بھی فاسق و عادل کو برابر سمجھا جاتا لیکن التالي باطل فالمقدم مثله.

۷- معاملات میں دو گواہ مقرر کئے گئے تب جا کر کہیں یقین حاصل ہوتا ہے، اگر خبر واحد مفید للقطع ہوتی

ایک گواہ بھی کافی تھا، دو کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

۸- محدثین کا ایک گروہ روایت بالمعنی کا قائل ہے اور ظاہر ہے کہ روایت بالمعنی میں غلطی کا احتمال ہے، خاص

کر ان روادۃ سے جو فقہاء نہیں تھے، منکشف يقطع بصحة الخبر مع احتمال الخطأ.

۹- حضرت ذوالیدین کا واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ خبر واحد مفید للقطع نہیں (۲)۔

۱۰- حضرت ذوالیدین نے فرمایا: ”أقصر الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟“ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

بطور سلب کلی فرمایا: ”مكل ذلك لم يكن“. لیکن حضرت ذوالیدین نے ایجاب جزئی سے اسے ختم کیا، ”بعض ظن

قد كان“. اس کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کی بات پر اعتماد نہیں کیا بلکہ مزید تحقیق کرائی

دوسرے صحابہ سے دریافت کیا: لو كان الخبر الواحد مفيداً للقطع لا كفى النبي صلى الله عليه وسلم بخبر

ذی الیدین، لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

۱۰- اگر اخبار آحاد مفید للقطع ہوتیں تو قواعد کلیہ قرآنیہ کے مقابلے میں انہیں ترک نہ کیا جاتا کہ یہ بھی

للقطع ہیں حالانکہ ایسا نہیں۔ حضرت فاطمہ بنت قیس نے فرمایا میں مطلقہ ہو گئی تھی اور میرے لئے نفقہ اور کفنی کافی

نہیں کیا گیا تھا، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”لا تترك كتاب الله وسنة نبيها لفسول مبرئة لعلها نسبت

(۱) (كتاب الجرح والتعديل، باب في اختيار الأسانيد: ۳۱۵/۱، دار الكتب العلمية بيروت).

(۲) (معاني الآثار، كتاب العلوة، باب الكلام في العلوة: ۳۰۰/۱-۳۰۱، سعيد).

حفظ (۱)۔

”ایک عورت کی بات کی وجہ سے ہم تو آن وحدیث نہیں چھوڑ سکتے، معلوم نہیں کہ اسے یہ بات اچھی طرح یاد بھی ہے یا وہ بھول گئی۔“

حضرت عائشہؓ نے اپنے عام عمل سے یقطع الصلوۃ المرأة۔ الحدیث کی تردید کی اور فرمایا: ”بئس ما صنم عملتمونا بالکلاب والحمار“ (۲)۔

”کتنی قابل افسوس بات ہے کہ تم لوگوں نے ہم (عورتوں) کو گدھوں اور کتوں کے ساتھ لاکڑا کیا کہ جس طرح گدھے اور کتے کا نمازی کے سامنے سے گزرنا نماز کو فاسد کرتا ہے، اسی طرح عورتوں کا گزرنا بھی نماز کو فاسد کرتا ہے۔“

اگر اخبار آحاد بتقدیر للقطع ہوتیں تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کو روک نہ کرتے لیکن التالی باطل ملحقہ مثلاً۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عقیدے کا ثبوت خبر واحد سے نہیں ہوگا بلکہ عقیدے کے ثبوت کے لئے قطعی الثبوت قطعی الدلالة نص چاہیے یا خبر متواتر قطعی الدلالة یا ایسی خبر واحد جسے تلقی بالقبول حاصل ہو۔

## تواتر کی اقسام

عام محدثین کے ہاں عقیدے کا ثبوت خبر متواتر سے ہوتا ہے اور تواتر کی دو قسمیں بناتے ہیں:

۱: تواتر لفظی، ۲: تواتر معنوی

عام محدثین کی تقسیم کا دائرہ بہت تنگ ہے اور اس تقسیم سے اہل سنت پر وارد اشکالات کا جواب نہیں بن پاتا۔ ہر نور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے تواتر کی چار قسمیں بتائیں جو اپنی افادیت اور جامع مانع ہونے کے اعتبار سے بہت خیر ہیں اور ان سے بہت سے اشکالات بھی دفع ہو جاتے ہیں۔

۱- قواعد الاستفادہ: ”وہو أن بروی الحدیث من البدایة إلى النہایة جماعةً يستحیل عادةً

«حسن الترمذی، أبواب الطلاق، باب ما جاء فی المطلقة ثلاثاً لا سکنی لها: ۱/۲۲۳، سعید»۔

«حسن أبی داود، کتاب الصلوۃ، باب من قال: المرأة لا تقطع الصلوۃ: ۱/۱۱۰، لمعادبہ»۔

أن يتواطؤ على كذب في كل قرن من القرون الثلاثة“ (۱)۔

”سند کی ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقے میں اس کے اتنے راوی ہوں کہ ان سب کا جمیوت پر اتفاق کرنا عاڈہ محال ہو۔“

جیسا کہ ”من کذب علی متعمداً“ اور ختم نبوت کی احادیث بھی اس میں داخل ہیں، اسی طرح نزول نبوی علیہ السلام کی احادیث بھی تواتر کے درجے میں ہیں۔

تواتر الطبقہ

ایک خلق خدا ایک دوسرے سے نقل کرے یا قاعدہ کوئی سند نہ ہو، اگر سند کی تحقیق کی جائے کہ سند کیا ہے سند نہیں ملے گی۔ ”تلقتہ الکافۃ عن الکافۃ ولا یحتاج الی اسناد عن فلان عن فلان“ (۲)۔  
علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وکان عموم هذه السنة [الختان] للعرب قاطبة مغنياً عن نقل معین فیہا“ (۳)۔

قرآن پاک بھی تواتر الطبقہ کے طور پر ثابت ہے، اس کے بارے میں بھی کوئی سند اور محدثین کے قاعدے کی طرح عن فلاں عن فلاں نہیں ملے گا، خاص کر ہر ایک سورۃ اور آیت کی سند بہت مشکل اور ناممکن ہے لیکن مسلسل ایک طبقہ دوسرے طبقے سے نقل کرتا چلا آ رہا ہے۔

تواتر طبقہ تواتر الاسناد سے قوی ہے

حضرت بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تواتر الطبقہ تواتر الاسناد سے قوی ہے باوجودیکہ اس کی سند نہیں

ہوتی (۴)۔

(۱) (معارف السنن، اقسام التواتر: ۴۵/۱، سعید)۔

(۲) (ایضاً)۔

(۳) (زاد المعاد: ۸۱/۱، فصل فی ختانه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، مؤسسة الرسالة)۔

(۴) (معارف السنن، کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین عند الركوع: ۴۶۶/۲، سعید)۔

## تواتر العمل والتوارث

”أن يعمل به في كل قرن من عهد صاحب الشريعة إلى يومنا هذا جم غفير من العاملين حيث يستحيل عادة تواطئهم على الكذب أو الغلط كالسواك في الوضوء“ (۱)۔

”ابتداء اسلام سے اب تک وہ معمول بہ رہا ہو اور اس پر عمل اتنی بڑی جماعت کر رہی ہو کہ سب کا جموٹ پر اتفاق عادتہ محال ہو جیسے وضو میں سواک کرنا وغیرہ“۔

علامہ ابن قیم ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فهنا الحديث وإن لم يثبت، فاتصال العمل به في سائر الأمصار والأعصار من غير إنكار

كيف في العمل به“ (۲)۔

تواتر تعال و التوارث میں سند کی بھی ضرورت نہیں، علامہ ابن قیم فرماتے ہیں: ”ودعاء النبي صلى الله على عليه وسلم للأموات فعلاً وتعليماً، ودعاء الصحابة والتابعين والمسلمين عصرًا بعد عصر أكثر من أن يذكر وأشهر من أن ينكر“ (۳)۔

## تواتر القدر المشترك

”ماختلف فيه ألفاظ الرواة بأن يروى قوم واحد واقعةً بالفاظ، وقوم آخر بتعبير آخر“ (۴)۔

روایوں کے الفاظ اگرچہ مختلف ہوں لیکن ان سب میں قدر مشترک اشتراک فی الواقعہ پایا جائے،

مصححات النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

## حوثر کا حکم

حوثر کی یہ چار قسمیں ہیں اور تواتر کی کسی بھی قسم کا منکر کافر ہے بشرطیکہ تواتر دینی ہو، ای منکر المتواتر

۔ فمن أو منکر متواتر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفر، تواتر دنیوی جیسے وجود بغداد وغیرہ کا منکر کافر

۱۔ مصنف السنن، اقسام التواتر: ۴۵/۱، سعید۔

۲۔ کتاب الروح، المسألة الأولى: ۲۲، مکتبہ فاروقیہ پشاور۔

۳۔ کتاب الروح، المسألة السادسة عشرة: ۱۵۷، مکتبہ فاروقیہ پشاور۔

۴۔ مصنف السنن، اقسام التواتر: ۴۵/۱، سعید۔

نہیں۔ علامہ جلال الدین محلی شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”جاحد المجمع علیہ المعلوم من الدین بالضرورۃ وهو ما يعرفه الخواص والعوام من غیر قبول للتشکیک فالتحقق بالضروریات کو جوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر کافر قطعاً؛ لأن جمده يستلزم تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ولا یکن جاحد المجمع علیہ من غیر الدین کو جود بغداد“ (۱)۔

”ایسے اجماعی مسئلے کا منکر جسے ہر عام و خاص کے جاننے کی وجہ سے ضروریات کا درجہ حاصل ہو گیا ہو جیسے نماز، روزے کا واجب ہونا، زنا و شراب نوشی کا حرام ہونا، یعنی کافر ہے، کیوں کہ ایسے مسئلے کی تکذیب درحقیقت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تکذیب ہے، اور جس مسئلے کا تعلق دین سے نہ ہو اگرچہ وہ متفق علیہ ہو اس کا منکر کافر نہیں، جیسے کوئی بغداد کے وجود کا منکر ہو تو اسے کافر نہیں کہیں گے۔“

ضروریات دین کا منکر و مؤول کافر ہے

جس طرح منکر التواتر من الدین کافر ہے اسی طرح مسائل اجماعیہ متواترہ بدرجہ ضروریہ کا منکر اور مؤول بھی کافر ہے، ان مسائل میں تاویل بھی کفر سے نہیں بچا سکتی کیوں کہ ضروریات دین میں تاویل کفر ہے، علامہ یوسف خوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”نعم إن التاویل فی ضروریات الدین محدود، والمؤول فیہا کافر کالت عنہا كما حققه علماء الکلام“ (۲)۔

”ضروریات دین میں تاویل کرنا قابل قبول نہیں، لہذا ضروریات دین میں تاویل کرنے والا اسی طرح کافر ہے جس طرح ضروریات دین کا منکر کافر ہے، جیسا کہ علماء کرام نے اسے مفصلاً بیان کیا۔“

علامہ اکرم سندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”البدعة التكفيرة في نفس الأمر هي إنكار أمر معلوم الدين ضرورة“ (۳)۔

(۱) (لم أظفر علی هذا الكتاب ونحوه فی احکام الاحکام للامدی: ۱/۲۵۶، مؤسسة الحلبي، قاهرہ)۔

(۲) (معارف السنن، باب فی التسمية عند الوضوء: ۱/۱۵۷، مجمع)۔

(۳) (إمعان النظر: ۱۷۹، شاہ ولی اللہ اکادمی، حیدرآباد)۔

”کیسے امر کا انکار جو ضروریات دین میں داخل ہو، لیکن بدعت ہے جو کفر تک پہنچا دیتی ہے۔“

”قد اشتهر أن المتأول لا يكفر وهو على ظاهره وباطلاقه غير صحيح؛ فإن المتأول في

ضروریات الدین کافر کما صرح به الخبيلي“ (۱)۔

”مشہور ہے کہ تاویل کرنے والا کافر نہیں ہوتا لیکن یہ بات مطلقاً درست نہیں کیوں کہ

ضروریات دین میں تاویل کرنے والا کافر ہوتا ہے جیسا کہ علامہ خیالی نے تصریح کی ہے۔“

**کافر کے کفر سے چشم پوشی جائز نہیں**

جس طرح کسی مسلمان کو کافر کہنا حرام اور ناجائز ہے، اسی طرح دین اسلام میں یہ بھی نہیں کہ کافر کے کفر سے

چشم پوشی کی جائے، علامہ یوسف بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فليس من الدين أن يغمض عن كفر كماليس من أن يكفر مسلم“ (۲)۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ ”اکفار الملحدين“ میں فرماتے ہیں: جو شخص یقینی کافر کے کفر میں تاویل

کے اور اسے کافر قرار نہ دے وہ خود بھی کافر ہے (۳)۔

**انکار سنت بھی کفر ہے**

مسلک مشہد ہے کہ فرض کا انکار کفر ہے اور واجب کا انکار کفر نہیں، جب واجب کا انکار کفر نہیں تو سنت اور

مستحب کا انکار بدرجہ اولیٰ کفر نہیں ہوگا، تو دین میں صرف فرض رہ جائے گا جس کا انکار کفر ہے، حالانکہ مسئلہ اس طرح

نہیں، علامہ یوسف بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فالصلوة فريضة، وكذلك اعتقاد فرضيتها فرض، وكذلك

حصول علمها فرض، والجهل بها والجهود عنها كفر. كما أن السواك سنة نبوية، وحصول علمها

سنة، ولكن الاعتقاد بعد حصول العلم بكونه سنة فرض والجهود عنها كفر“ (۴)۔

”نماز فرض ہے تو نماز کی فرضیت کا عقیدہ رکھنا بھی فرض ہے، اسی طرح نماز کے متعلق

(۱) (معارف السنن، باب ما جاء في كراهة إتيان الحائض: ۱/۴۵۸، سعید)۔

(۲) (معارف السنن، باب التسمية عند الوضوء: ۱/۱۵۷، سعید)۔

(۳) (اکفار الملحدين مترجم، ص: ۲۸۳، اعدادیہ)۔

(۴) (معارف السنن، باب ما جاء في كراهة إتيان الحائض: ۱/۴۵۸، سعید)۔



علم حاصل کرنا بھی فرض ہے، اس سے جاہل اور نادان واقف رہنا اور اس کا انکار کفر ہے، جیسا کہ مسواک کرنا سنت نبوی ہے اس کے متعلق علم حاصل کرنا بھی سنت ہے، اس حصول علم کے بعد مسواک کے متعلق سنت ہونے کا عقیدہ رکھنا فرض اور اس کا انکار کفر ہے۔“

اس عبارت سے یہ مسئلہ حل ہو گیا، وہ اس طرح کہ مسواک کرنا اور اس کے مسائل کو حاصل کرنا سنت ہے، جب سنی مسواک کا علم ہو گیا تو پھر اس کے بارے میں سنی کا عقیدہ رکھنا فرض اور اس عقیدہ سنی کا انکار کفر ہے۔ جب سنت کا یہ حال ہے تو واجب کا انکار اس طرح بطریق اولیٰ کفر ہوگا۔ اگر کوئی تعین کا انکار کرے تو یہ کفر نہیں مثلاً کسی حکم کی وجوہیت کا قائل نہیں بلکہ اسے سنت مانتا ہے تو یہ کفر نہیں لیکن اگر وجوہیت یا سنی کی تعین ہو گئی پھر کسی کا انکار کرے تو یہ بے شک کفر میں داخل ہے۔

امام صاحب کا عادل وثقہ ہونا بھی تو اتر سے ثابت ہے

واضح رہے کہ امام صاحب کا عادل ہونا بھی تو اتر سے ثابت ہے، اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے نہیں کیوں کہ اس وقت امام صاحب کا وجود بھی نہیں تھا، لیکن بعد کے زمانے سے لے کر اب تک امام صاحب کی عدالت اور ثقہ ہونے پر اتفاق ہے، لہذا جو حضرات امام صاحب پر مختلف قسم کی جرحیں کرتے ہیں ان کی جرح قابل قبول نہیں۔ علامہ تاج الدین مکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بل الصواب عندنا أن من ثبت إمامته وعدالته وكثر ما دحوه ونذر جار حوه، وكان به هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره، فإننا لانتلفت إلى الجرح فيه ونعمل فيه بالعدالة، وإلا لو فتحنا هذا الباب وأخذنا بتقديم الجرح على إطلاقه لما سلم أحد من الأئمة، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه الطاعنون وهلك فيه الهالكون“ (۱)۔

”ہمارے نزدیک صحیح اور درست بات یہ ہے کہ جس کی امامت و عدالت ثابت ہو جائے اور اس کی جرح کرنے والے زیادہ جرح کرنے والے کم ہوں اور کوئی قرینہ بھی اس بات پر دلالت کرے کہ اس شخصیت پر جو جرح کی گئی وہ مذہبی تعصب یا کسی اور تعصب کی بناء پر ہے تو ہم اس پر کی گئی جرح کی پرواہ نہیں کرتے بلکہ اسے عادل ہی سمجھتے ہیں، اگر ہم اس جرح کو قبول کر کے یہ دروازہ کھول دیں تو کوئی بھی ایسا نہ ہوگا جو کسی نہ کسی کی جرح میں نہ آیا ہو کیوں کہ ہر امام کے

متعلق جرح کرنے والوں کی جرحیں کیں اور ناحق جرح کرنے والوں نے اپنی آخرت تباہ کی۔“

اور یہ بات اظہر من الشمس ہے، کیوں کہ اگر جرح مطلق کا اعتبار کیا جائے تو پھر کوئی بھی محفوظ نہیں رہے گا، جو حاتم اور ابو زرعہ نے امام بخاری کے بارے میں کہا کہ یہ پاک بدعتی ہے، امام مالک کے بارے میں کہا گیا کہ سالوں سمجھ نبوی میں نماز پڑھنے نہیں آیا اور امام بن ماجہ ہے، امام شافعی کے متعلق کہا گیا کہ ایسا گستاخ کہ صحابہ کے بارے میں کہتا ہے ”ہم رجال ونحن رجال“ امام کیسے ہو سکتا ہے؟ خود امام صاحب پر لگائے گئے الزامات کی فہرست بہت طویل ہے، اسی لئے جرح علی الاطلاق معتبر نہیں۔

”میزان الاعتدال“ میں امام صاحب کے متعلق جو لکھا گیا غیر مقلدین اس سے استدلال کرتے ہیں کہ امام صاحب مجروح ہیں، حالانکہ ”میزان الاعتدال“ میں امام صاحب کے متعلق جرح معاندین کی دسیسہ کاری ہے، کیوں کہ علامہ ذہبی نے ”میزان الاعتدال“ کے مقدمے میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ جن کی امامت اور صالت پر متفق ہے ان پر میں جرح نہیں کروں گا۔ جیسا کہ ائمہ اربعہ:

”وكذا لا أذكر في كتابي من الأئمة المتبوعين في الفروع ..... مثل أبي حنيفة والشافعي

بخاری“ (۱)۔

علامہ عبد الفتاح ابو غدة نے ”الرفع والتكميل“ (۲) کی تعلق اور علامہ ظفر احمد عثمانی نے ”قواعد فی علوم الہدٰی“ (۳) میں اسے تفصیل سے ذکر کیا اور اس دسیسہ کاری کی نشاندہی کی ہے۔

### الترجاء بأخبار الاحاد علی کتاب اللہ لا تجوز

یہ حنفی کی مشہور تعبیر ہے، اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جب کتاب اللہ سے کسی چیز کا عموم اور اطلاق سمجھا جائے تو بے خبر واحد کے ذریعے عقیدہ کتاب ناجز نہیں۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حنفی نے خبر واحد کو ملغی قرار دیا اور قابل عمل نہیں سمجھا۔ اگر حضرات اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ گویا حنفی نے احادیث کے ایک بہت بڑے ذخیرے کو ملغی قرار دیا۔

(۱) میزان الاعتدال: ۲/۱، عہدی البانی الحلبي معنی۔

(۲) (الرفع والتكميل: ۱۰۰-۱۰۴، دار البیان، بیروت)۔

(۳) (قواعد فی العلوم الحديث: ۱۲۹-۱۳۰، ادارة القرآن کراچی)۔

مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس مسئلے میں تعبیر کی غلطی واقع ہوئی، اسی لئے تعبیر کا مفہوم و مراد بھی بھینک ہے، اصل بات یہ ہے کہ قرآن اول تا آخر قطعی الثبوت ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے بعض آیات ایسی ہیں جو قطعی الدلالت نہیں، لہذا جو چیز قرآن سے بطور فرض ثابت ہے اس کا مدلول قطعی ہے، اس کے لئے خبر واحد سے کسی چیز کو بطور شرط یا رکن ثابت کرنا جائز نہیں، البتہ خبر واحد سے اس کے لئے وجوب ثابت کر سکتے ہیں۔ یعنی ایک حکم قطعاً ثابت ہے اس کے لئے خبر واحد سے کسی چیز کو بطور وجوب ثابت کر سکتے ہیں بطور شرط یا رکن ثابت نہیں کر سکتے (۱)۔

مثلاً: قرآن میں ہے: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصْلٰی﴾ [الأعلى: ۱۵]۔ اس آیت سے تکبیر تحریر کا ثبوت ہے اور یہ مطلق ہے اور مطلق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، لہذا اگرچہ تحریر کا ثبوت تو ہے لیکن لفظ ”اللہ اکبر“ کو خبر واحد کے ذریعے فرض قرار دینا جائز نہیں لأن المطلق یجری علی إطلاقہ اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر واحد ظنی ہے، جو چیز اس سے ثابت ہوگی تو وہ بھی ظنی ہوگی تو زیادہ علی کتاب اللہ فی درجہ القطعیات باقی نہیں رہے گی، لہذا حنفیہ اس صورت میں نہ تو زیادہ علی کتاب اللہ فی درجہ القطعیات کے قائل ہیں اور نہ ہی خبر واحد کو مطلق قرار دیتے ہیں بلکہ وہ خبر واحد سے وجوب ثابت کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ما ثبت من القرآن من أمر قطعاً فی درجہ الفرض لا نزیل علیہ فی درجہ الفرض بل فی درجہ الوجوب والسنة۔ لہذا حنفیہ پر الزام لگانا کہ وہ اخباراً حاد کو مطلق قرار دے کر احادیث کے ذخیرے کو چھوڑ دیتے ہیں درست نہیں۔

### احکام ستہ کا اثبات

قرآن مکمل طور پر قطعی الثبوت ہے، البتہ قطعی الدلالت میں تفصیل ہے، بعض آیات قطعی الدلالت ہیں اور بعض ظنی الدلالت ہیں (قطعی الدلالت کا مطلب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر صرف وہی احتمال ہو اس کے علاوہ کوئی احتمال ناشئ عن دلیل نہ ہو)۔ قرآن کی جو آیات قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہوں، اسی طرح جو اخبار متواترہ قطعی الدلالت ہوں ان سے فی جانب الاثبات وہی جانب الامر فرض ثابت ہوگا اور فی جانب النہی حرمت کا ثبوت ہوگا، یعنی قطعی الثبوت و قطعی الدلالت سے فرضیت اور حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

ظنی الثبوت و قطعی الدلالت (دلیل کی دلالت مدلول پر قطعی ہو لیکن اس دلیل کا ثبوت ظنی ہو، مثلاً ایسی اخبار

آحاد جو قطعی الدلالة ہوں۔

قطعی الثبوت ظنی الدلالة ان دونوں قسموں سے جانب اثبات میں واجب اور سنت ثابت ہوگی اور جانب نفی میں مکروہ تحریمی کا ثبوت ہوگا۔

ظنی الثبوت ظنی الدلالة (دال اور مدلول دونوں ظنی ہوں) اس وقت جانب اثبات میں عرب و استحباب اور جانب نفی میں مکروہ تنزیہی کا ثبوت ہوگا (۱)۔

فائدہ: غیر مقلدین اگرچہ بحث و مباحثہ بڑے زور شور سے کرتے ہیں لیکن متنازع فیہ کی شرعی حیثیت متعین نہیں کرتے، لہذا جب بھی ان سے بحث کرنی پڑے تو پہلے اس مسئلے کا شرعی وجہ متعین کر دلائل، وہ کہیں گے کہ حکم کا شرعی سبب متعین کرنا مجتہد کا کام ہے، مجتہد کہے گا کہ ﴿اقیموا الصلوٰۃ﴾ [البقرہ: ۴۳]۔ اس امر کا مدلول فرضیت ہے اور ﴿وإذا حلستم فاصطادوا﴾ [المائدہ: ۲]۔ اس امر کا مدلول استحباب ہے اور ﴿ومن الليل فتهجد﴾ [نبی اسرائیل: ۷۹]۔ اس امر کا مدلول فرض واجب نہیں۔ تو ان سے کہا جائے گا کہ تقلید اسی کا نام ہے کہ مجتہد کی خدا داد صلاحیتوں کے پیش نظر اس کے علم و تقویٰ پر اعتماد کرتے ہوئے احکام شرع کی تشریح و توضیح میں اس کی تحقیق کو قبول کیا جائے۔

حدیث صحیح کی صورتیں

صحیح لفظ کی ایک مشہور تعریف ہے: ”ما ثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معلول ولا شاذ لیکن علامہ انور شاہ کشمیری نے حدیث صحیح کی چار صورتیں بیان کی ہیں (۲)۔

۱- ”ما کان رواۃ علو لا ثقات أصحاب ضبط و اتقان ثم مع هذا ساعده تعامل السلف“۔

”جس حدیث کے راوی عادل و ثقہ، مضبوط و قوی حافظے والے ہوں، اس کے ساتھ

ساتھ سلف کا تعامل بھی اس کی تائید کرے“۔

۲- ”ما صححه إمام من أئمة الحديث صراحة“۔ ”ائمہ حدیث میں سے کوئی صاحب اس کی تصحیح کرے“۔

۳- ”ما أخرجه من الترمذی الصحة فی کتابہ كالصحيح لابن خزيمة وابن السكّن وابن حبان

بنی عوانة وغيرهم فی صحاحهم، و كالنسائی فی ”الصغری“ فكل حديث أخرجه أحد هؤلاء

(۱) معارف السنن، باب ما جاء أن مفتاح الصلوٰۃ الطهور: ۵۹/۱، سعید۔

(۲) معارف السنن، باب ما جاء فی فضل الطهور: ۴۴/۱-۴۵، سعید۔

الأعلام فی كتبهم التي اشترطوا على أنفسهم رواية الصحيح فيها يكون صحيحاً، وإن لم يصرحوا خاصة على صحته، نعم هناك مراتب بعضها فوق بعض“

”جس حدیث کی تخریج ان محدثین نے کی ہو جنہوں نے اپنی کتابوں میں صحیح احادیث نقل کرنے کا التزام کیا ہے، جیسے صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن السکن، صحیح ابن حبان اور نسائی وغیرہ، یہ حضرات اگر کسی حدیث کی تخریج اپنی ان کتابوں میں کریں جن میں انہوں نے صحیح احادیث ہی نقل کرنے کی شرط لگائی تو وہ حدیث صحیح شمار ہوگی، اگرچہ مراجعہ یہ اس پر صحیح کا حکم نہ لگائیں، البتہ باوجود محنت کے ان احادیث میں مختلف درجات ہوں گے۔“

ایسی بات بھی نہیں کہ ان کتابوں کی ہر روایت صحیح اور جرح سے خالی ہو کیوں کہ ابن خزیمہ نے سینے پر ہاتھ باندھنے والی روایت کی تخریج کی ہے جو کہ مجروح ہے، علامہ ابن قیم نے ”دائع الفوائد“ میں اس کی خوب خبر لی ہے۔

۴- ”ما كان سالماً عن الجرح بالشذوذ والنكارة ودرؤبه ثقات“

جو حدیث شذوذ و نکارت کی جرح سے محفوظ ہو اور اس کے روات بھی ثقہ ہوں۔

**صحیح لذاتہ، بغیرہ، حسن لذاتہ، بغیرہ پر اشکال**

صحیح لذاتہ، صحیح بغیرہ، حسن لذاتہ، حسن بغیرہ یہ تقسیم سب سے پہلے علامہ خطابی نے کی: ”وَأول من قسم

الحدیث إلى صحيح وحسن وضعيف هو الخطابي صاحب ”المعالم“ كما قيل والله أعلم.

باقی محدثین کے ہاں صرف دو قسمیں تھیں: صحیح اور ضعیف، اسی لئے حافظ ابن کثیر نے ”الباعث

الحیث“ میں علامہ خطابی کی تقسیم پر اشکال کیا کہ صحیح سے آپ کی کیا مراد ہے؟ صحیح فی نفس الأمر یا صحیح نظراً إلى اصطلاح المحدثين، اگر صحیح فی نفس الأمر مراد ہو تو وہ چار نہیں بلکہ صرف ایک ہے اور اگر محدثین کی اصطلاح کے اعتبار سے صحیح مراد ہے تو وہ چار میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں (۱)۔

**امام صاحب کی احادیث ثنائیات سے کم نہیں**

حدیث کی سند میں جتنے کم واسطے ہوں گے اس کی صحت اتنی ہی قوی ہوگی اور جتنے واسطے زیادہ ہوں گے ان

سند لمبی ہوگی اتنا ہی صحت حدیث میں فرق پڑے گا، کیوں کہ اس میں احتمالات زیادہ ہوں گے۔ انہی کم واسطہ والی

(۱) (الباعث الحیث، الأول الصحيح، تقسیم الحدیث إلى أنواعه صحة وضعفاً: ۱۷، دار التراث القاهرة).

۱۔ حدیث میں سے امام بخاری کی ثلاثیات اور امام مالک کی ثنائیات ہیں، جب کہ امام صاحب کی وحدانیات ہیں۔ علامہ 'ترمذی' نے فرماتے ہیں: "فکلما کثرت الوسائط وطال السند، کثرت مظان التجويز ای: تجویز لخطاء، وکلما قلت ای الوسائط منه قلت ای: المظان، منها الثلاثیات للبخاری وغیره، والثنائیات لی مؤطا الإمام مالک، والوحدان فی حدیث الإمام" (۱)۔

اقول: ولو سلم بأنه لیست له وحدان فلا یحرم من الثنائیات۔

جب امام صاحب کی احادیث کا حال یہ ہے کہ وہ ثنائیات سے کم نہیں ہیں تو اگر بعد میں کوئی مجروح راوی سند میں آجائے تو اس مجروح راوی کی وجہ سے امام صاحب کے اجتہاد پر کیا اثر پڑے گا؟ امام صاحب خود مجتہد و حافظ تینا نہیں نے سند میں مجروح راوی کے شامل ہونے سے قبل حدیث سے استدلال کیا، بعد میں کثرت وسائط کی وجہ سے سند مجروح ہوئی، لہذا امام صاحب کے استدلال کے بعد ظاہر ہونے والی جرح سے امام صاحب کے استدلال کو تسخیر قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟ (۲)

۳۔ (معان النظر: ۲۱۷، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدر آباد)۔

۴۔ مولانا ابن اللہ چاوردی صاحب اس عبارت کے حقیق، ص: (۱۳۶-۱۳۷) پر لکھتے ہیں: ہم پوچھتے ہیں کہ کہاں ہیں وہ وحدان حکایت؟ پھر علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی عبارت سے یہ بات ثابت کی کہ محدثین کا مذہب عام مسائل میں فقہ حنفی سے بہتر ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم وجدان و عدم اطلاع کسی چیز کی نلی کو ستر نہیں۔ بدیہی ہی بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جن کی پیدائش صحیحہ میں اور ان کا انتقال صحیحہ میں ہوا جب ان کے پاس کچھ ثلاثیات موجود ہیں تو امام صاحب رحمہ اللہ جن کی پیدائش صحیحہ و انتقال صحیحہ میں ہوئی ان کے پاس تو بطریق اولی ثلاثیات بلکہ ثنائیات و وحدانیات بھی ہیں۔ عدم ہدایت عدم اطلاع کو ستر نہیں۔ علاوہ حضرت محدثین: اسحاق شوافع، مشی علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے ان احادیث کی غرست شہر کر دئی جنہیں امام صاحب نے محبت صحابہ کرام سے سنا۔ اگرچہ بعض محدثین کو بعض روایات کے حقیق کچھ تحفظات ہیں، لیکن یہ ان کی تحقیق ہے کوئی قرآن نہیں۔ حدیث حقیق کے مطابق وہ روایات صحیح ہیں۔

علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی جس عبارت کی وجہ سے مولانا نے محدثین کا مذہب و طریقہ فقہ حنفی کے مقابلے میں بہتر ثابت کرنے کی سعی کی وہ علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں جس کا الزام باقی سب کو دیا جائے۔ البتہ علامہ لکھنوی اگر کہیں فقہ حنفی کو سترنے کے طریقے پر ترجیح دیں تو ان کے خلاف یہ عبارت بطور الزام پیش کی جاسکتی ہے۔



## مجتہد محدثین کی شرائط کا پابند نہیں ہوتا

حدیث کی صحت اور ضعف کے فیصلے میں محدثین شرائط کے پابند ہوتے ہیں کہ صحیح حدیث وہ ہے جس کا راوی عادل ثقہ، تام الفہم ہو اور وہ حدیث معطل اور شاذ نہ ہو، لیکن مجتہدان شرائط کا پابند نہیں ہوتا، علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه فلا يرجع إلا إلى رأي نفسه“ (۱)۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع إلا إلى رأي نفسه“ (۲)۔ مجتہد پابند شرائط نہیں، ورنہ وہ مجتہد کیسے بنا؟ دراصل صحت و ضعف حدیث کے فیصلے میں مجتہد کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اور وہ اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے۔

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال العراقي: وأما السلامة من الشفوذ والعلة فقال ابن دقيق العيد في ”الاقتراح“: إن أصحاب الحديث زادوا ذلك [غير معطل ولا شاذ] في حد الصحيح: قال: وفيه نظر على نظر الفقهاء والأصوليين؛ فإن كثيراً من العلل التي يعطل بها المحدثون لا تجرى على أصول الفقهاء“ (۳)۔

”علامہ عراقی فرماتے ہیں: محدثین نے صحیح حدیث کی تعریف میں جو شرط لگائی کہ وہ شاذ بھی نہ ہو اور علت خفیہ سے بھی خالی ہو، اس کے متعلق علامہ ابن دقیق العید ”اقتراح“ میں فرماتے ہیں کہ محدثین نے [غیر معطل ولا شاذ] کی زیادتی کی اور یہ زیادتی فقہاء و اصولیین کے ہاں درست نہیں کیوں کہ کئی علتیں ایسی ہیں جن کی بناء پر محدثین حدیث کو معطل قرار دیتے ہیں لیکن وہ فقہاء کے اصول کے پیش نظر درست نہیں۔“

## حدیث صحیح کی تعریف میں نفی شذوذ کی شرط ائمہ سے منقول نہیں

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولم أرمع ذلك عن أحد من الأئمة اشتراط نفی

(۱) (إمعان النظر: ۶۳، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدرآباد)۔

(۲) (فتح القدیر، کتاب الصلوۃ، باب النوافل: ۱/۴۴۵، مصطفیٰ البابی الحلبي مصر)۔

(۳) (إمعان النظر: ۴۴-۴۵، ظفر الأمانی: ۱۰۶، مکتبۃ المطبوعات الإسلامیۃ حلب)۔



— سمعہ عنہ بالمحافلۃ“ (۱)۔ نفی شذوذ کی شرط صرف محدثین نے لگائی ہے کسی فقیہ نے نہیں لگائی۔

**تصال کی شرط محدثین کے نزدیک ہے**

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”أخذ [أی ذکر] اتصال السند فی تعريف الصحيح بناءً على أنه مذهب أكبر المحدثين، وإذا فرس القرون الثلاثة عند فقهاءنا الحنفية حجة، وكذا من حجة عند مالك والكوفيين“ (۲)۔

حدیث صحیح کی تعریف میں اتصال سند کی شرط لگانا اکثر محدثین کے مذہب کے مطابق ہے، ورنہ قرون محمدی کی مراییل بھی فقہائے حنفیہ کے ہاں حجت ہیں، اسی طرح امام مالک و کوفیین بھی مرسل کو حجت مانتے ہیں۔

**مرسل علی الاطلاق حجت نہیں**

مراییل کے بارے میں مشہور ہے کہ مراییل حنفیہ کے ہاں حجت ہیں، یہ علی الاطلاق درست نہیں بلکہ یہ اس وقت ہے جب دوسرے نصوص نہ ہوں۔

مرسل کجا حنفیہ کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس پر رائج ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں: ”وذكر - حزم الإجماع على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده [عند أبي حنيفة] أولى من - ي والقياس“ (۳)۔

”ابن حزم نے اجماع نقل کیا کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث رائے

اور قیاس سے بہتر ہے۔“

کتنی عجیب بات ہے کہ امام صاحب جو کہ مجتہد مطلق ہیں اور ان کے مجتہد ہونے پر اجماع ہے، انہیں محدثین نے شہکار کا پابند بنایا جائے کہ ان کا جو استدلال محدثین کی شرائط پر پورا اترے وہ معتبر ورنہ قائل رد! اس سے بڑھ کر یہ محدثین امام صاحب پر جرح کریں! واللہ!

— صحر الأمانی: ۱۰۹، مكتبة السعديات الإسلامية حلب۔

— صحر الأمانی: ۱۱۰، مكتبة السعديات الإسلامية حلب۔

— صحر الأمانی: ۱۹۵، مكتبة السعديات الإسلامية حلب۔

## نقل امام صحت کی دلیل ہے

جب کوئی امام کسی حدیث کو نقل کرتا ہے تو اس کا اس حدیث کو نقل کرنا خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی علامت ہے۔ علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومنها السلسلہ الأئمة الحفاظ المتقین بأن یکون رجالہ إسناده الأئمة، لا یزال یرویہ إمام عن إمام (۱)۔“

”احادیث صحیحہ میں سے وہ حدیث بھی ہے جس کے رواۃ میں قوی لحاظ و بیدار مغزائے کی قطار ہو، مثلاً اس کی سند میں امام ہوں مایک امام دوسرے امام سے نقل کر رہا ہو۔“

## استدلال مجتہد صحت کی علامت ہے

استدلال مجتہد خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل ہے: ”المجتہد إذا استدلل بحديث كان تصحيحاً له“ (۲)۔

”وقال أبو الحسن بن الحصار في تقريب المدارك على موطأ إمام مالك: قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة الآية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة، فيجمله ذلك على قبوله والعمل به“ (۳)۔

”ابو الحسن حصار فرماتے ہیں: جب حدیث کی سند میں کوئی کذاب راوی نہ ہو تو بسا اوقات کسی آیت یا شریعت کے کسی اصول سے موافقت کی بنا پر فقیہ اس حدیث کی صحت پر مطلع ہو جاتا ہے اور یہی بات اسے حدیث قبول کرنے اور اس کے مقتضاء پر عمل کرنے پر ابھارتی ہے۔“

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قلت إذا لم یکن فی الباب غیر ذلك الحديث أو تعرض للاحتجاج به فی فتیاء أو حکمہ أو استشهد به عند العمل بمقتضاه“ (۴)۔

(۱) (إمعان النظر: ۳۹، شاہ ولی اللہ اکادمی حیدرآباد)۔

(۲) (تحریر ابن ہمام بحوالہ أصول الدین مجلس نشریات اسلام)۔

(۳) (مقدمة إعلاء السنن، الفصل الثانی فی بیان ما يتعلق بالتصحیح والتحسین: ۳۵، إدارۃ قرآن)۔

(۴) (الباعث الحثیث، النوع الثالث والعشرون، معرفة من تقبل روايته ومن لا تقبل: ۸۱، دار التراث القاهرة)۔

یعنی حکم فی حدیث پر اگر مجتہد کا عمل ہے تو وہ صحیح شمار ہوگی، بشرطیکہ اس کے مقابلے میں کوئی اور صحیح اور قویٰ حدیث موجود نہ ہو، لہذا افتہاء کا کسی حدیث پر عمل صحت حدیث کی علامت ہے، کیونکہ حدیث پر عمل کو فقیہ متعین نہ لگا کہ یہ حدیث صحیح ہے اس پر عمل کر دے، اس سے ضعیف ثابت ہوتی ہے اور اس سے وجوب وغیرہ۔

محکم استدلال عدم صحت پر دال ہے

”امعان النظر“ میں قاعدہ ذکر کیا ہے کہ ”کوئی حدیث صحیح ہو یا وجود صحیح ہونے کے اس سے کسی نے استہول نہ کیا ہو تو یہ اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی دلیل ہے۔“ ”لو كان الحديث صحيحاً لكنه لم ينقل بحسن دل علی أنه ليس بصحيح في نفس الأمر“ (۱)۔

”قال ابن عبد البر في الاستذکار“: لما حكى عن الترمذی أن البخاری صحیح حدیث سحر هو الطهور ماؤه والحل ميتة، وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده لكن الحديث عندی صحیح؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول“ (۲)۔

”ابن عبد البر“ استذکار“ میں حدیث: ”هو الطهور ماؤه والحل ميتة“ کے متعلق فرماتے ہیں: محدثین نے حدیث کو صحیح قرار نہیں دیتے لیکن امام بخاری اسے صحیح کہتے ہیں اور حدیث کو صحیح شمار کیا جاتا ہے تو امام صاحب کا کسی حدیث کو صحیح قرار دینا بطریق اولیٰ صحت حدیث پر دال ہوگا۔ ایک محدث اپنے علم و ملکہ اور خدا داد صلاحیتوں کے بل بوتے پر دیگر محدثین کی مخالفت کر سکتا ہے، تو ایسا مجتہد جس کے اجتہاد پر اجماع ہے اور وہ حدیث و اصول حدیث، فقہ حنبلی، فقہ تفسیر و اصول تفسیر، بلاغت و معانی، بدیع کلام وغیرہ پر قدرت کاملہ رکھتا ہے وہ اگر محدثین کی مخالفت کرے تو اس کی حدیث سے استدلال کرے جو محدثین کے ہاں صحیح نہ ہو تو وہاں بھی اس بات کو تسلیم کرنا چاہیے نہ کہ اس امام کی مخالفت چھوڑا جائے۔

حکمی بالقبول کی حیثیت

حکمی بالقبول کی وجہ سے ایسی احادیث بھی صحت کا درجہ پالیتی ہیں جنہیں محدثین صحیح شمار نہیں کرتے، جیسا کہ

عبارت بالا میں گزرا، اسی طرح علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وہذا التلفی وحده أقوى فی إضاحہ تعدد من مجرد كثرة الطرق المقاصرة عن التواتر“ (۱)۔ تلقی بالقول علم یقین کا قاعدہ میں ان کثرت طرق سے زیادہ قوی ہے جو تواتر تک نہ پہنچے ہوں۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وفیہ فی أسسہ مقال لا یبصر بعد تلقی بالقبول“ (۲)۔ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ تلقی بالقول کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ثم وقفت بعد هذا علی کلام لشیخنا العلامة بن تیمیة أنه نقل قطع بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول عن جماعات من الأئمة، منهم القاضي عبد الوهاب المالکی والشیخ أبو حامد الأسفرائینی والقاضی أبو الطیب الطبری والشیخ أبو إسحق الشیرازی من الشافعية، وابن حامد وأبو یعلی بن الفراء وأبو الخطاب وابن الزاغونی وأما منهم من الحنابلة، وشمس الأئمة السرخسی من الحنفية، قال: وهو قول أكثر أهل الکلام من الأشعرية وغيرهم کأبى أسحق الأسفرائینی وابن فورک وقال: وهو مذهب أهل الحديث قاطبة ومذهب السلف عامة، وهو معنى ما ذکره ابن الصلاح استنباطاً فوافق فيه هؤلاء الأئمة“ (۳)۔

”علامہ ابن تیمیہ کا ایک مضمون میری نظر سے گزرا، جس میں انہوں نے ائمہ کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا کہ جب کسی حدیث کو تلقی بالقول حاصل ہو جائے تو وہ علم یقینی کا قاعدہ دیتی ہے، منجملہ ان علماء کے شوافع میں سے قاضی عبد الوہاب مالکی، شیخ ابو حامد اسفرائینی، قاضی ابو الطیب طبری، شیخ ابوالفتح شیرازی، حنابلہ میں سے ابن حامد، ابو یعلیٰ، ابن الفراء، ابو الخطاب، ابن زاغونی وغیرہ ہیں، احناف میں شمس الأئمة سرخسی کا بھی یہی مذہب ہے کہ جس حدیث کو تلقی بالقول حاصل ہو وہ علم یقینی کا قاعدہ دیتی ہے۔

پھر فرمایا: اہل کلام میں سے اکثر اشاعرہ جیسے ابوالفتح اسفرائینی، ابن فورک وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے، مزید یہ کہ تمام محدثین اور سلف کا بھی یہی مذہب ہے۔ یہ وہی بات ہے جسے ابن

(۱) (إمعان النظر: ۳۴، شاہ ولی اللہ اکنامی حیدرآباد)۔

(۲) (فتح القدیر، کتاب الطلاق، باب نفویض الغالی، فصل فی الاختیار: ۸۰۰، منسوخ منی الحدیث: ۱۰۰)۔

(۳) (المباعت الحثیث، قبیل النوع الثانی: الحسن: ۲۹-۳۰، دار التراث مہرہ)۔

صراح نے بطور استنباط بیان کیا اور ان ائمہ کی موافقت کی۔

علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال السخاوی فی شرح الألفية: إذا تلقت الأمة الضعيف سبعون يعمل به على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة التواتر في أنه ينسخ المقطوع به، ولهذا قال الشافعي في حديث ”لا وصية لوارث“: إنه لا يشته أهل الحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً للوصية“ (۱)۔

”علامہ سخاوی“ ”شرح الألفية“ میں فرماتے ہیں: جب امت کسی ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول سے نوازے تو اس ضعیف حدیث پر بھی صحیح حدیث کی طرح عمل کیا جاتا ہے۔ بسا اوقات تو اسے تواتر کا مرتبہ دے کر اس سے قطعیات کو منسوخ کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث ”لا وصية لوارث“ کے متعلق فرمایا: محدثین اس حدیث کو معتبر قرار نہیں دیتے لیکن امت نے اسے تلقی بالقبول کا درجہ دیا اور اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”لكنه [أي الإمام أحمد] احتج رحمه الله بالضعيف حيث لم يكن في الباب غيره، وتبعه جحدود، وقدماه على الرأي والقياس، ويقال عن أبي حنيفة أيضاً ذلك۔

وإن الشافعي يحتج بالمرسل إذا لم يجد غيره، وكذا إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يعمل على الصحيح حتى أنه ينزل منزلة التواتر في أنه ينسخ المقطوع به ..... ولهذا قال الشافعي في حديث ”لا وصية لوارث“: إنه لا يشته أهل الحديث، ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى صوره ناسخاً لأية الوصية، أو كان في موضع احتياط“ (۲)۔

”امام احمد کو اگر کسی مسئلہ میں کوئی (صحیح) حدیث نہ ملے تو وہ ضعیف حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، امام ابوداؤد کا بھی یہی طریقہ کار ہے، یہ ہر دو حضرات ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، امام صاحب کے بارے میں بھی اس طرح کہا گیا (کہ وہ ضعیف

حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

امام شافعی کو اگر کوئی اور دلیل نہ ملے تو وہ حدیث مرسل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ نیز اگر ضعیف حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو اس پر بھی حدیث صحیح کی طرح عمل کیا جائے گا، بسا اوقات اسے تواتر کے مرتبے میں قرار دیکر قطعیات کو بھی منسوخ کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے امام شافعی نے حدیث ”وارث کے لئے وصیت جائز نہیں“ کے بارے میں فرمایا: محدثین اس حدیث کو مستحضر قرار نہیں دیتے لیکن امت نے اسے تلقی بالقبول کا درجہ دیا اور اسے آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا۔ اسی طرح ضعیف حدیث موضع احتیاط میں بھی قابل قبول ہوتی ہے۔

قال العلامة السيوطي رحمه الله: "إن الحسن إذا روي من غير وجه أو تلقى من درجة الحسن إلى منزلة الصحة.... وكذا ما اعتضد بتلقى العلماء له بالقبول. قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناده صحيح.

قال ابن عبد البر في "الاستذكار" لما حكى عن الترمذي: أن البخاري صحح حديث البحر "هو الطهور ملاء": وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده، لكن الحديث عندي صحيح؛ لأن العلماء تلقوه بالقبول.

وقال في "التمهيد": روى جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم "الدنيا أربعة وعشرون قيراطاً" قال: وفي قول جماعة العلماء وإجماع الناس على معناه غنى عن الإسناد فيه.

وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرائيني: تعرف صحة الحديث إذا اشتهر عند أئمة الحديث بغير تكبير منهم.

وقال أئوب الحسن بن الحصار في "تقريب المدارك" على مؤطا مالك: "قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة فيحمله ذلك على قبوله والعمل به" (۱).

"حدیث حسن جب کئی طرق سے مروی ہو تو وہ حدیث صحیح کے درجے تک جا پہنچی ہے..... اسی طرح جس حدیث کو تلقی

جہاں حاصل ہو وہ بھی صحیح (غیرہ) کے درجے میں ہوتی ہے۔ بعض محدثین کہتے ہیں: اگر حدیث کو تلقی بالقول حاصل ہو تو اسکی صحت کا فیصلہ کیا جائے گا اگرچہ اسکی سند صحیح نہ ہو۔

علامہ ابن عبد البر نے حدیث ”هو الطهور ماؤه“ (اسی یعنی سمندر کا پانی تو پاک ہے) کے متعلق فرمایا: محدثین اس طرح کی اسناد کو صحیح قرار نہیں دیتے لیکن میرے نزدیک حدیث درست ہے کہ اسے علماء کے ہاں تلقی بالقول حاصل ہے۔ ”تمہید“ میں ایک اور حدیث کے متعلق فرمایا: علماء کی جماعت اور اس کے معنی (کے صحیح ہونے) پر اجماع نہ جب سے سند کو دیکھنے کی ضرورت نہیں۔

ابو اخی اسحاقی فرماتے ہیں: محدثین میں جو حدیث مشہور ہو اور اس پر گیر نہ ہو تو وہ صحت حدیث کی علامت ہے۔ ابو الحسن حصار فرماتے ہیں: حدیث کی سند میں اگر کوئی کذاب نہ ہو اور وہ قرآن یا شریعت کے اصول کے موافق (اگرچہ اسکی سند ضعیف ہو لیکن) فقیہ اپنے فقہی ذوق کی بنا پر اس حدیث کی صحت پر مطلع ہو جاتا ہے، اور یہی فقہی حقا سے اس حدیث کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”زاد المعاد“ میں کئی احادیث کے متعلق فرمایا: اگرچہ سند ضعیف ہے، لیکن عمل صحت کی پر ہے، مثلاً: ”وهذا وإن كان لا يصح فالعمل عليه“ (۱)۔ ”فهذا وإن كان إسناده وما قبله ضعيفا فعمل عليه“ (۲)۔

ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وهذا إسناده متصل، ورجالہ معروفون بالثقة، علی تعال العلم نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك علی صحته عندهم كما وقفنا علی صحة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”لا وصية لوارث“..... وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة إسناده ولكن لما تلقفتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك صحت معاذ لما احتجوا به جميعاً، غنوا عن طلب الإسناد له“ (۳)۔

”یہ سند متصل ہے اور اس کے راوی بھی ثقہ ہیں، حریہ یہ کہ اہل علم کی ایک جماعت

۱۔ زاد المعاد، الحج، قبیل فصل فی مدہ فی الذکر عند رؤیة الهلال: ۲/۳۶۰، مؤسسة الرسالة۔

۲۔ رجاء: ۲/۳۷۹۔

۳۔ حلال الموقنین، حلیہ معاذ: ۱/۱۵۵، دار الکتب العلمیہ۔



نے اس حدیث کو نقل کیا اور قابل استدلال سمجھا، ان امور کی وجہ ہے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ یہ حدیث ان کے ہاں صحیح ہے (اگر صحیح نہ ہوتی تو اسے کیونکر نقل کرتے) جیسا کہ علماء امت کی نقل و استدلال کی بناء پر ہم "لا وصية لوارث" کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

یہ احادیث اگرچہ سند اس پائے کی نہیں لیکن جب جماعت اور جماعت سے منقول ہوتی چلی آ رہی ہے تو اسی صحت کی وجہ سے ان کی سندوں میں بحث کی چنداں ضرورت نہیں، اسی طرح حدیث معاذ کا حال ہے۔ جب علماء کی ایک جماعت اس سے استدلال کرتی ہے تو سند پر خاص بحث کی ضرورت نہیں۔

"کتاب الروح" میں ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "هذا حديث ثابت مشهور"

مستفيض صحيحه جماعة من العلماء، ولا نعلم أحداً من أئمة الحديث طعن فيه بل روه في كتبهم وتلقوه بالقبول، وجعلوه أصلاً من أصول الدين في عذاب القبر ونعيمه" (۱)۔

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ بعض احادیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "فأشار بذلك إلى أن"

الحديث اعتضد بقول أهل العلم، وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله" (۲)۔

"کئی محدثین نے صراحت کی ہے کہ اہل علم کا کسی حدیث کے متفقہ پر عمل کرنا صحت

حدیث کی دلیل ہے اگرچہ اسکی سند قابل اعتماد نہ ہو۔"

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: "وقال الترمذی: قد رأى ابن المبارك وغيره صلاة التيسيع، وذكر في"

الفضل فيه: وقال البيهقي: كان عبد الله بن المبارك يصليها، وتداوله الصالحون، وفي ذلك تفويقه للحديث المرفوع" (۳)۔

"نام ترمذی فرماتے ہیں: عبد اللہ بن مبارک وغیرہ صلاۃ تسبیح کے قائل ہیں اور انہوں نے

(۱) کتاب الروح، المسألة السادسة: ۶۵، مکتبہ فاروقیہ پشاور۔

(۲) التعلقات على الموضوعات، باب الصلوة، ص: ۱۲، المکتبۃ الأثریہ شیخوپورہ۔

(۳) التعلقات على الموضوعات، باب الجنائز، ص: ۱۳، المکتبۃ الأثریہ شیخوپورہ۔

اس کی فضیلت بیان کی ہے۔ پہلی فرماتے ہیں: عبد اللہ بن المبارک نے صلاۃ شیعہ پڑھی ہے اور صلحاء کا بھی پڑھنے کا معمول ہے۔ یہ (عمل علماء) حدیث مرفوع کی تقویت کا سبب ہے۔

علامہ کمال الدین محمد بن عبد الواحد ایساوی المعروف بابن البہار رحمہ اللہ ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ومما یصحح الحدیث ایضاً عمل النعماء عنی وفہ، وقال الترمذی عقیب روایتہ: حمیت غریب، والعمل علیہ عند اهل العلم من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وغیرہم، وفي ”الدارقطنی“ قال القاسم وسالم: عمل بہ المسلمون. وقال مالک: شہرة الحدیث بالمدينة تغنی عن ضجة سنده. انتهى. واللہ اعلم“ (۱)۔

”علماء کا کسی حدیث کے مطابق عمل کرنا بھی صحیح حدیث کا سبب ہے، امام ترمذی اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں: (اگرچہ) حدیث غریب ہے لیکن صحابہ اور تابعین کے اہل علم حضرات نے اسی پر عمل کیا ہے، ”دارقطنی“ میں ہے: قاسم اور سالم نے کہا: مسلمانوں کا عمل اسی پر ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں: میرے میں حدیث کی شہرت اس کی سند کی صحت سے مستغنی کر دیتی ہے۔“

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لکنہ [ای احمد] رحمہ اللہ احتج بالضعیف حیث لم یکن فی الباب غیرہ، وتبعہ أبو داود. وقدماء علی الرأي والقیاس، وكذا إذا تلقت الأمة الضعیف بالقبول یعمل بہ علی الصحیح حتی أنه ینزل منزلة المتواتر فی أنه ینسخ المقطوع بہ، ولهذا قال الشافعی رحمہ اللہ فی حدیث ”لا وصیة لوارث“: إنه لا یثبتہ اهل الحدیث ولكن العامة تلقتہ بالقبول وعملوا بہ حتی جعلوه ناسخاً لایة الوصیة“ (۲)۔

”اگر کسی مسئلہ میں امام احمد کو صحیح حدیث نہ ملے تو وہ ضعیف حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، امام ابو داؤد بھی اسی طریقے پر عمل کرتے ہیں، اور یہ دونوں حضرات ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، اسی طرح اگر امت کسی ضعیف حدیث کو قبول کرے تو اس پر بھی

(۱) (فتح القدیر، کتاب الطلاق، آخر فصل و یقع طلاق کل زوج: ۴/۴۹۳، مصطفیٰ البابی الحلبي).

(۲) (فتح المغیث، مقلوب: ۱/۴۹۸، نزار مصطفیٰ الباز).

صحیح حدیث کی طرح عمل کیا جائے گا اور کبھی کبھار تو اسے قوتِ اکابر کا درجہ دیکر اس کے ذریعے قطعیات کو بھی منسوخ کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے حدیث ”وارث کے لئے وصیت جائز نہیں“ کے متعلق فرمایا: اگرچہ محدثین اس حدیث کو محترم نہیں مانتے لیکن چونکہ اسے نقلی بالقبول حاصل ہے اور عمل بھی اس کے مطابق ہے کہ اس کے ذریعے آیت وصیت کو منسوخ کیا گیا ہے۔“

وقال محفوظ بن عبد اللہ التریسی ”ويعمل بالضعيف أيضا في الأحكام إذا كان فيه احتياط“ (۱)۔ ”قابل احتیاط مواضع میں احکام میں بھی ضعیف حدیث پر عمل کیا جائے گا۔“

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ”قواعد فی علوم الحدیث“ (۲)۔ اور علامہ عبدالفتاح ابو نعہ رحمہ اللہ نے ”الأجوبة الفاضلة“ میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے جو کہ قابل دید ہے (۳)۔

### سند کا درجہ

سند کا درجہ شریعت مطہرہ میں بہت اہم ہے، اسی اہمیت کی وجہ سے کہا گیا: ”لو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء“۔ اگر سند نہ ہوتی تو جس کے جی میں جو آتا کہہ ڈالتا، اور نسبت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف کرتا۔ لیکن اس کے باوجود صحت و ضعف وغیرہ کے پرکھنے کا مدار صرف سند کو قرار دینا درست نہیں، اس لئے کہ بعض اسناد بالکل درست ہیں لیکن ان کا متن ٹھیک نہیں، اور ایسی بھی صورتیں ہیں کہ سند مجروح ہے لیکن متن درست ہے اور بعض صورتوں میں سند اور متن دونوں درست ہیں لیکن پھر بھی وہ بات محل اشکال ہے، لہذا صرف سند کو مدار بنانا درست نہیں، محدثین عظام کے کئی واقعات ہیں جن میں انہوں نے اپنے خدا داد علم و ملک کی بناء پر حدیث کو رد کیا حالانکہ سند اور متن دونوں درست تھے، بلکہ مدار ماثبت بنقل عدل تام الضبط متصل السند غیر معطل ولا شاذ پر ہے۔ باوی انکسر میں کوئی سند صحیح ہو تو اس پر مدار نہیں۔

### صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صحة السند لا يستلزم صحة المتن ، وصحة المتن لا يستلزم

(۱) (منہج ذوی النظر ، ص: ۹۷، مصطفیٰ البابی الحلبي، مصر)۔

(۲) (قواعد فی علوم الحدیث، ص: ۳۷-۴۰، ادارة القرآن کراچی)۔

(۳) (الأجوبة الفاضلة، وجوب العمل بالحدیث الضعیف إذا تلقاه الناس بالقبول و عملوا به لدوله: ۲۲۸-۲۳۸)۔

صححة السند“ (۱)۔

سند پر صحیح یا حسن کا حکم لگانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ متن پر بھی صحیح یا حسن کا حکم لگایا جائے، اس لئے کہ متن بھی مستحکم ہوتا ہے کبھی معطل تو اس صورت میں سند تو ٹھیک ہوگی لیکن متن درست نہیں ہوگا اور کبھی اس کے برعکس سند غلط متن صحیح ہوگا۔ جیسا کہ ”اللبیان بالخیار مالم يتفرقا“ الإسناد غیر صحیح والمتن صحیح علی کل حال“ (۲)۔ صاحب ”امعان النظر“ نے ایک لمبی حدیث بیان کی جس میں بدر کے موقع پر قیمت کی تقسیم کا ذکر ہے، نقل نرسے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواہ الطبرانی ورجلہ رجال الصحیح ومتہ منکر؛ فإن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یقول ذلك لرجل من أهل الیئر، فجعل المتن منکرا مع الحكم بأن رجلہ رجال الصحیح“ (۳)۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ضعف الإسناد غیر قاطع یبطلان المتن بل ظاہر فیہ، فإذا تنجید بمایدل علی صحته من القرائن کان صحیحاً“ (۴)۔

## ضعف کا حکم کب لگے گا

جب تک کوئی ماہر محدث کسی حدیث پر ضعیف کا حکم لگا کر لائبریری یا من هذا الوجه نہ کہے، اس وقت تک اس کے ضعف کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث کسی دوسری سند سے ضعیف نہ ہو۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”وقد نبہ الشیخ أبو عمرو وہنا علی أنه لا یلزم من الحكم بضعف السند المعین الحكم بضعف فی نفسه، إذ قد یکون له إسناده آخر إلا أن ینص إمام علی أنه لا یروی إلا من هذا الوجه“ (۵)۔

”شیخ ابو عمر ابن صلاح نے تعبیر کی ہے کہ کسی معین سند کی وجہ سے ضعف کا حکم لگانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث حقیقتاً ضعیف ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ اسی حدیث کی کوئی اور صحیح سند بھی ہو، البتہ اگر کوئی امام سند معین پر ضعف کا حکم لگانے کے بعد تصریح کرے کہ یہ متن

(۱) (لباعث الحثیث، النوع الثانی: الجسر، ص: ۳۶، دار التراث القاہرہ)۔

(۲) (حاشیۃ الباعث الحثیث، النوع الثامن: بشر: المعطل من الحدیث: ۵۵)۔

(۳) (امعان النظر: ۱۳۳، شاہ ولی اللہ اکادمی عیدر آباد)۔

(۴) (فتح القدیر، کتاب الصلوۃ، باب الجنائز، فصل فی الصلوۃ علی میت: ۱۲۴/۲، مصطلحی البابی الحلبي)۔

(۵) (لباعث الحثیث، النوع الثانی والمشرورون فی المقلوب: ۷۵، دار التراث القاہرہ)۔

صرف اسی سند سے مروی ہے، اس کی دوسری سند نہیں تو پھر بلا شک وہ حدیث ضعیف شمار ہوگی۔

محدثین کی احتیاط کا اندازہ لگائیں کہ مطلقاً حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیتے بلکہ کہتے ہیں ضعیف بهذا الاسناد، اسی لئے آداب میں سے ہے کہ اگر کوئی سند ضعیف ہو اور باقی طرق کا علم نہ ہو تو اس کے متعلق صرف یہ کہیں کہ یہ حدیث اس سند سے ضعیف ہے۔

اگر محکم کسی حدیث سے استدلال کرے اور آپ اسے ضعیف قرار دیں، محکم کہے کہ صرف اس سند سے ضعیف ہے باقی کی نفی تو محدثین نے نہیں کی، تو محکم سے کہیں اگرچہ محدثین نے باقی کی نفی نہیں کی لیکن ثبوت بھی نہیں، ثبوت کے لئے مستقل دلیل باطل دکھائیں، علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: "قلت [الحافظ ابن کثیر] يكفى فى المناظرة الضعيف الطريق التى أبدأها المناظر وينقطع، إذا الأصل عدم ماسواها حتى يثبت بطريق أخرى" (۱)۔

**کذب راوی سے وضع حدیث کا حکم درست نہیں**

عام طور پر مشہور ہے اور معطل الحدیث کی کتابوں میں بھی مذکور ہے کہ جس حدیث کی سند میں کذاب راوی ہو تو وہ حدیث موضوع ہوگی، صاحب "امعان النظر" نے اس کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں: "ومع هذا فلا يلزم من وجود كذاب فى السند أن يكون الحديث موضوعاً إذ مطلق كذب الراوى لا يبدل على الوضع إلا أن يخترف بوضع الحديث بعينه أو ما يقوم مقام اعترافه" (۲)۔

"سند میں کذاب راوی کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ حدیث موضوع کہلائے، کیوں کہ صرف راوی کا جھوٹا ہونا حدیث کے موضوع ہونے پر دلالت نہیں کرتا، البتہ اگر وہ کاذب راوی اعتراف کرے کہ میں نے اس حدیث کو گھڑا ہے یا کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہ حدیث گھڑی ہوئی ہے تو اسے موضوع کہیں گے۔"

در اصل وضع کی علامات کے علاوہ احادیث موضوعہ کو پہچاننے کا ملکہ بھی اس باب میں کافی مفید ثابت ہوتا ہے: علامہ اکرم سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لكن لأهل العلم بالحديث ملكة قوية يميزون بها ذلك أى الموضوع" (امعان النظر)۔

(۱) (الباعث الحثيث، النوع الثانی والعشرون: المقلوب، ص: ۷۵، دار التراث القاهرة)۔

(۲) (امعان النظر: ۱۲۱، شاہ ولی اللہ اکادمی، حیدر آباد)۔

جیسا کہ حدیث ہے: اِنْ فَنِي كُلُّ اَرْضِ اَدَمَ كَاَدَمِكُمْ وَنُوحًا كَنُوحِكُمْ وَاِبْرَاهِيمَ كَاِبْرَاهِيمِكُمْ  
يُوسَى كَمُوسِكُمْ وَعِيسَى كَعِيسِكُمْ وَمُحَمَّدٌ كَمُحَمَّدِكُمْ۔ اَوْ كَمَا قَال۔ یہ ”درمنثور“ کی روایت ہے، سند  
برمت ہے محدثین اس کے بارے میں عاجز آ گئے۔

### عیلہ شرع چار ہیں

شریعت کے دلائل چار ہیں: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔

غیر مقلدین صرف دو کے قائل ہیں، ان کا مشہور نعرہ ہے ”اہل حدیث کے دو اصول: اطیعوا اللہ و اطیعوا  
الرسول۔“ اجماع اور قیاس کے قائل نہیں لیکن امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اجماع اور قیاس کا اثبات  
کرتے ہیں۔

### حجت اجماع

اجماع کے متعلق امام ابن تیمیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمائیں: ”وَأَمَّا إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ فَهُوَ فِي نَفْسِهِ حَقٌّ،  
يَجْتَمِعُ الْأُمَّةُ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَكَذَلِكَ الْقِيَاسُ الصَّحِيحُ حَقٌّ..... وَأَمَّا إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ فَهُوَ حَقٌّ،  
يَجْتَمِعُ الْأُمَّةُ -وَلِلَّهِ الْحَمْدُ- عَلَى ضَلَالَةٍ“ (۱)۔

”اجماع امت فی نفسہ برحق ہے کیوں کہ امت گمراہی پر اجماع کرے یہ نہیں  
ہو سکتا، اسی طرح قیاس صحیح بھی برحق ہے۔“

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”وَكَذَلِكَ الْإِجْمَاعُ دَلِيلٌ آخِرٌ كَمَا يُقَالُ: قَدَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ الْكِتَابُ  
السَّنَةُ وَالْإِجْمَاعُ، وَكُلٌّ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّ مَعَ تَلَاوُضِهِمَا، فَإِنْ مَادَلَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ  
فَدَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسَّنَةُ“ (۲)۔

”قرآن و سنت کے علاوہ اجماع بھی تیسری دلیل ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے ”قرآن و  
سنت اور اجماع اس پر دلالت کرتے ہیں“ یہ تینوں اصول حق اور صحیح پر دلالت کرتے ہیں اور آپس  
میں ان کا ربط و تعلق بھی ہے، کیوں کہ اجماع جس مسئلے پر دلالت کرتا ہے اس پر قرآن و سنت بھی

دلائل کرتے ہیں۔“

مزید فرماتے ہیں: ”وإن الإجماع - إجماع الأمة - حق؛ فإنها لا تجتمع على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة“ (۱)۔

”وكان الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة الذي يجب تقديم العمل به هو الإجماع؛ فإن الله لا يجمع الأمة على ضلالة“ (۲)۔

”قرآن وحدیث کے بعد تیسرا اصول جس پر عمل کرنا واجب ہے، وہ اجماع ہے، اس لئے کہ اللہ رب العزت اس امت کو گمراہی پر جمع نہیں ہونے دیں گے۔“

”فإذا اجتمع أهل الفقه على القول بحكم لم يكن إلا حقاً، وإذا اجتمع أهل الحديث على صحيح حديث لم يكن إلا صدقاً“ (۳)۔

”فقہاء جب کسی حکم کے بارے میں اتفاق کریں تو وہ برحق ہی ہوگا، اسی طرح اگر محدثین کسی حدیث کی صحت پر اتفاق کریں تو وہ صحیح ہی ہوگا۔“

قرآن کریم کی آیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وهذا أحد الأدلة على أن الإجماع حجة قاطعة“ (۴)۔

اجماع صریحی کے علاوہ اجماع اقراری کو بھی حجت مانتے ہیں: ”ومن قال من العلماء: إن قول الصحابي حجة، فإنما قاله إذا لم يخالفه غيره من الصحابة، ولا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان إقراراً على القول، فقد يقال: هذا إجماع إقراری إذا عرف أنهم أقروه، ولم ينكروه أحد منهم، وهم لا يقرون على باطل“ (۵)۔

”جو اہل علم صحابہ کے قول کو حجت سمجھتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دیگر صحابہ اور

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۰۴/۱۹، مکتبۃ المبیکان)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۱۲/۲۲، مکتبۃ المبیکان)۔

(۳) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۱/۱، مکتبۃ المبیکان)۔

(۴) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۷/۱، مکتبۃ المبیکان)۔

(۵) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۰۰/۱، مکتبۃ المبیکان)۔



نفس قول صحابی کے خلاف نہ ہو تب نجت ہے، پھر جب صحابی کا قول مشہور ہو جائے اور باقی صحابہ اس پر کفر نہ کریں تو کفر نہ کرنا اس قول کی تائید ہے، اسے اجماعی اقراری کہتے ہیں کیوں کہ صحابہ باطل پر اتفاق کریں یہ ممکن نہیں۔“

### حجت قیاس

حجت قیاس سے متعلق کچھ عبارات ماقبل میں گزریں، ان کے علاوہ دیگر عبارات بھی حجت قیاس پر دلالت دیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والقیاس الصحيح نوعان ..... فہذان النوعان كان الصحابة يستنبطون لہم باحسان يستعملون نہما، وہما من باب فہم مراد الشارع“ (۱)۔

”قیاس صحیح کی دو قسمیں ہیں: صحابہ اور تابعین ان دونوں قسموں سے استدلال کرتے تھے، اور یہ دونوں صحابہ کی مراد سمجھنے کا ذریعہ ہیں۔“

مطلبن قیاس پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فمن أبطل القیاس مطلقاً، فقولہ باطل“ (۲)۔ یعنی جو حق مطلقاً قیاس کو باطل کہتے ہیں ان کا قول خود باطل ہے۔

ایک جگہ قیاس پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فہذا هو القیاس الذی تقریہ جماعہ العلماء، وینکرہ صحابہ قیاس“ (۳)۔ یہ وہی قیاس ہے جس کے قائل جمہور علماء ہیں جب کہ مکرہ بن قیاس اس کا انکار کرتے ہیں۔

”فہذا التقلیل والقیاس والإلہام فیہ الحق والباطل“ (۴)۔

### صحابہ کا عمل بالحدیث

غیر مقلدین کے بڑے زور و شور سے امام صاحب پر مخالفت احادیث کا الزام لگاتے ہیں لیکن یہ محض تعصب و تعصبی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس الزام کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ومن ظن بأسی حنیفۃ أو غیرہ - تحۃ المسلمین انہم یعملون مخالفۃ الحدیث الصحیح لقیاس أو غیرہ فقد أخطأ علیہم، وتکلم إماماً

۱۔ مجموعۃ الفتاوی: ۱۵۴/۱۹، مکتبۃ المبینان۔

۲۔ صحیحۃ الفتاوی: ۱۵۵/۱۲، مکتبۃ المبینان۔

۳۔ مجموعۃ الفتاوی: ۱۳/۱۹، مکتبۃ المبینان۔

۴۔ مجموعۃ الفتاوی: ۸/۱۹، مکتبۃ المبینان۔

بخاری و بیہقی، فقہ ابو حنیفہ بعض بحديث التوضی بالنیذ فی السفر مخالفة للقیاس، وحدث الفقہاء

فی الصلوۃ مع مخالفة للقیاس لا اعتقاده صحتہما، وإن کان أئمة الحدیث لم یصححوہما (۱)۔

”جو شخص امام ابو حنیفہ یا دیگر ائمہ کے بارے میں یہ گمان کرے کہ بوجہ قیاس وغیرہ انہوں

نے قصداً احادیث کی مخالفت کی ہے، اس کا یہ خیال قطعاً غلط ہے۔ یہ اس کا محض گمان ہے یا اپنی

فطرت سے مجبور ہے۔ امام ابو حنیفہ کا حال تو یہ ہے کہ جو احادیث قیاس کے مخالف ہیں اگرچہ محدثین

ان کی تصحیح نہیں کرتے لیکن پھر بھی امام صاحب کا ان پر عمل ہے، مثلاً سفر میں نیز تہتر سے وضو کرنا،

نماز میں تہتے سے وضو ٹٹا وغیرہ، امام صاحب ان احادیث کے مقتضی پر بھی عمل پیرا ہیں۔“

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”الأخذ بالمرسل والحدیث الضعیف إذا لم یکن فی الباب شیء

یدفعہ، وهو الذی رخصہ [أحمد] علی القیاس، ولیس المراد بالضعیف عنده الباطل ولا المنکر ولا ما فی

روایتہ متهم بحیث لا یسوغ الذہاب إلیہ والعمل بہ ..... ولیس أحد من الأئمة إلا وهو موافق سر

هذا الأصل من حیث الجملة؛ فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحدیث الضعیف علی القیاس۔

وقدم أبو حنیفہ حدیث الفقہاء فی الصلوۃ علی محض القیاس، وأجمع أهل الحدیث -

ضعفہ، وقدم حدیث الوضوء بنیذ التمر علی القیاس، وأكثر أهل الحدیث یضعفہ، وقدم حدیث أكثر

الحيض عشرة أيام، وهو ضعيف باتفاقهم علی محض القیاس، فإن الدم الذی تراه فی اليوم الثالث

عشر مساوی فی الحد والحقیقة والصفة لدم اليوم العاشر وقدم حدیث ”لا مهر أقل من عشرة دراهم

وأجمعوا علی ضعفہ بل بطلانہ علی محض القیاس“ (۲)۔

”اگر کسی مسئلے میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو مرسل و ضعیف پر عمل کرنا امام احمد کے ہاں

راجح ہے، ضعیف سے باطل و منکر اور ایسی روایت جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو، مراد نہیں

..... تمام ائمہ اسی اصل پر عمل پیرا ہیں کہ ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے نماز میں تہتے سے وضو ٹٹنے والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جب کہ

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۶۸/۲۰، مکتبۃ العییکان)۔

(۲) (اعلام الموقعین، الأصل الرابع، الأخذ بالمرسل والحدیث الضعیف: ۴۹/۱-۴۶، دار الجیل)۔

محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا، اسی طرح فیذکر سے وضو کے جواز والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جب کہ بیشتر محدثین اس کی تضعیف کرتے ہیں، نیز جنس کی اکثر مدت دس دن والی حدیث کو محض قیاس پر ترجیح دی جو کہ محدثین کے ہاں ضعیف ہے، دس درہم سے کم مہر جائز نہیں اس حدیث کو اگرچہ محدثین ضعیف بلکہ باطل بھی کہتے ہیں، لیکن امام صاحب نے اسے قیاس پر ترجیح دی۔

اتباع قرآن وحدیث کی بناء پر ہی ائمہ اربعہ دیگر ائمہ کو امت میں مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے اقوال کو نقل کیا گیا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وكنكك الشافعي واسحاق وغيرهما إنما نزلوا في الإسلام شاع أهل الحديث والسنة، وكنكك البخاري وأمثاله إنما نزلوا بنكك، وكنكك مالك والأوزاعي بخوري وأبو حنيفة وغيرهم إنما نزلوا في عموم الأمة، وقيل قولهم لما وافقوا فيه الحديث والسنة“ (۱)۔

”امام شافعی، اہل بن راہویہ وغیرہ کو اسلام میں جو رتبہ وعزت و شرافت ملی، محدثین کے اتباع کی وجہ سے ملی، اسی طرح امام بخاری وغیرہ کا رتبہ و شرف بھی اتباع حدیث سے بڑھا۔ امام مالک، اوزاعی، سفیان ثوری، ابو حنیفہ وغیرہ کی امت میں عظمت اور ان کے قول کی مقبولیت کا راز بھی یہی ہے کہ انہوں نے حدیث کی اتباع کی۔“

### ترجیح صحیحین

عام طور پر مشہور ہے اور محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ سب سے صحیح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ حدیث جو ان کی شرائط کے مطابق ہو۔ گویا کہ دیگر کتب کی روایات سنداً کتنی ہی عالی کیوں نہ ہوں صحیحین کی احادیث سے عمل نہیں، حالانکہ مدارِ صحت و فوقیت جو شرائط ہیں وہ ان احادیث میں بھی ہیں لیکن پھر بھی ان کا رتبہ کم، کیوں کہ وہ صحیحین میں درج نہیں۔ علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قول من قال: بأن أصح حجت ماری فی کتاب ”البخاری ومسلم“، ثم ما كان علی شرطهما إلی آخر ما عرف -وقدما یہ کتاب الصلوة- أنه تحکم محض؛ لأنه إذا كان الغرض أن المروی علی نفس الشرط المعبر سعد فلم یفته إلا کونه لم یکتب فی أوراق معینة، ولا أثر لذلك“ (۲)۔

”یہ کہنا کہ اصح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ جو ان کی شرائط پر ہو بلا وجہ بدعتی ہے، اس لئے کہ جب غیر صحیحین کی حدیث بھی صحیحین والی شرائط پر پوری اترتی ہے تو سوائے اس کے کہ وہ خاص ”بخاری و مسلم“ کے اوراق میں نہیں، اس سے اس کا درجہ کم نہیں ہوتا۔“

کتاب الصلوٰۃ میں مزید تفصیل سے اسے ذکر کرتے ہیں: ”وكون معارضه في ”البخاري“ لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة، بل يطلب الترجيح من خارج، وقول من قال: أصح الأحاديث ما في الصحيحين، ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل على شرط أحدهما تحكم لا يجوز التقليد فيه، إذ الأصححة ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبرها، فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواية حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكم؟“

ثم حكمها أو أحدهما بأن الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمناقب الواقع، فيجوز كون الواقع خلافه، وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غلو الجرح، وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم، فذا الأمر في الرواية على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط حتى أن من اعتبر شرطاً وألفاه آخر يكون مارواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عند مكافئاً لمعارضه المشتغل على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعف راوياً ووثقه الآخر، نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوي بنفسه إلى ما اجتمع عليه الأكثر، أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع إلا إلى رأى نفسه“ (۱)۔

”اگر کوئی حدیث صحت میں صحیحین کی حدیث کے برابر ہو اور اس کے معارض حدیث صحیحین میں ہو تو اس سے ”بخاری“ کی حدیث کو مقدم رکھنا لازم نہیں آتا، اور بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ”سب سے صحیح حدیث وہ ہے جو صحیحین میں ہو، پھر وہ جسے صرف بخاری نے نقل کیا ہو، پھر وہ جسے صرف مسلم نے نقل کیا ہو، پھر وہ حدیث جو صحیحین کی حدیث کی شرائط پر پوری اترے، پھر وہ حدیث جو صحیحین میں سے کسی ایک کی شرط پر پوری اترے“ محض زبردستی ہے اور یہ بات ماننا

جائز نہیں کیوں کہ اصحیح حدیث کا مدار یہ ہے کہ صحیحین کی احادیث کے روات ان شرائط پر پورے اترتے ہیں جن کا اعتبار بخاری و مسلم نے کیا۔ اگر وہی شرائط کسی ایسی حدیث کے راویوں میں پائی جائیں جو صحیحین میں نہیں تو کیا صحیحین کی حدیث کو اصح کہنا ضروری نہیں؟

پھر یہ کہ بخاری و مسلم یا کسی ایک کا یہ حکم لگانا کہ فلاں راوی ان شرائط پر پورا اترتا ہے قطعی و یقینی بھی نہیں کیوں کہ ممکن ہے حقیقت میں وہ راوی ان شرائط پر پورا نہ اترتا ہو۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام مسلم نے کئی ایسے راویوں کی راویت نقل کی ہے جو جرح سے خالی نہیں، اسی طرح ”بخاری“ میں بھی راویوں کی ایک جماعت پر کلام کیا گیا ہے تو راویوں کے سلسلے میں دارومدار علماء کی تحقیق پر ہے، اسی طرح شروط کے معاملے میں بھی علماء کی تحقیق قابل عمل ہے، اگر کوئی محدث ایک شرط لگاتا ہے اور دوسرا محدث اس شرط کو نہیں مانتا تو ایسی حدیث جس میں وہ شرط نہ ہو اس حدیث کے برابر قرار پائے گی جس میں وہ شرط موجود ہے۔ یہی حال راویوں کی تصنیف و توثیق کا ہے۔ ایسے معاملات میں غیر مجتہد اور جو راویوں کے حالات سے واقف نہیں وہ اسی بات کو لیتا ہے جس پر اکثر اتفاق کریں، رہا مسئلہ مجتہد کا تو وہ شروط کے اعتبار و عدم اعتبار وغیرہ کے معاملے میں اپنی مستقل رائے رکھتا ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ودعوى الحكم بتصحیح جميع ما أورده البخاری فيه غیر

صحیة؛ لأن دعوى الكلية تحتاج إلى دلیل قاطع“ (۱)۔





## مسئلہ تقلید

### مثنیٰ تعین

مدعی کی تعریف میں مقررہ "المدعی یثبت امرًا زائدًا فهو المدعی"۔ اس قاعدے کے تحت احناف مدعی کہہ گئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: تقلید مطلق، تقلید شخص، تقلید مطلق کا انکار سوائے علامہ شوکانی اور موجودہ زمانے کے محدثین و طالب الرحمن کے کسی نے نہیں کیا اور قاعدہ ہے کہ نفی الأعم يستلزم نفی الأخص، اعم کی نفی اخص کی نفی حجب ہے، یعنی جب عام کی نفی کی جائے تو خاص کی نفی خود بخود ہو جائے گی۔ جب عام (تقلید مطلق) کا انکار کیا تو (تقلید شخص) کی نفی خود بخود ہو گئی، ان کے علاوہ باقی غیر مقلد تقلید مطلق کے قائل ہیں، مولانا نذیر حسین دہلوی "سیار الحق" میں تقلید مطلق کا انکار نہیں کیا، تقلید مطلق کے غیر مقلدین بھی قائل ہیں، ہم اس پر ایک زائد قید بھی لگاتے ہیں، لہذا احناف مثبت زیادہ ہیں اور مثبت زیادہ مدعی ہوتا ہے۔

### مصلحت بحث

مناظرے میں پہلی اور آخری تقریر مدعی کی ہوتی ہے، پہلی تقریر میں دلائل وغیرہ بیان کرے گا، جب کہ ثانیہ تقریر میں صرف ان دلائل کو مٹوائے گا جن کا جواب فریق مخالف نے نہیں دیا۔ آخری تقریر میں کوئی نئی بات یا مصلحت پیش کر سکتا۔

فریق مخالف جو نفی کر رہا ہے وہ جواب دعویٰ لکھے گا، جواب دعویٰ میں آپ اس بات کی تعین کروائیں گے کہ یہ مستحسن جو تقلید شخص کی نفی کر رہے ہیں وہ نفی مدلول النص ہے یا عدم مصلیٰ پر مبنی اور غیر مدلول النص ہے، اگر نفی مدلول



الحس ہو تو ثانی کو بھی دلیل پیش کرنے کی اجازت دی جائے گی اور اگر نفی غیر مدلول الحس ہو تو اسے دلیل بیان کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی، اس کا کام صرف نقض تفصیلی وارد کرنا ہے۔

### تقلید شخصی میں احناف کا دعویٰ

ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تقلید شخصی (مفخص معین کی پیروی) مسائل غیر منصوص علیہا اور مسائل منصوصہ متعارض فیہا کے دفع تعارض میں واجب لغیرہ کے درجے میں ہے۔

### تنقیح دعویٰ

**مصلحت:** تقلید صرف مسائل میں ہوتی ہے، رہا مسئلہ عقائد کا تو اثبات عقائد میں تقلید نہیں، البتہ فہم العقائد منصوص میں تقلید کی جاتی ہے۔

**غیر منصوص علیہا:** تقلید ان مسائل میں ہوتی ہے جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، جیسے بھگ، چرس، ہیروئین کا حرام ہونا، بیع تعاطی کا مسئلہ اور ایسے معاملات کا حکم جن کے متعلق قرآن و حدیث میں صراحہ کوئی حکم مذکور نہیں۔ مسائل منصوصہ میں تقلید نہیں کی جاتی جیسے: بکیر تحریر، قیام، رکوع، سجدہ، صوم، حج، زکوٰۃ اور نکاح کے بہت سے ایسے مسائل جو منصوص علیہا غیر متعارض فیہا ہیں۔

**منصوصہ متعارض فیہا:** وہ مسائل منصوصہ جن میں متعارض نہیں ان میں تقلید نہیں، جیسا کہ گزرا چکا، البتہ ایسے مسائل جو اگرچہ منصوص ہیں لیکن ان میں متعارض ہے ان میں امام کی تحقیق پر عمل کیا جائے گا۔ جیسا کہ تحریر کے وقت ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ، نص میں کانوں تک اور کندھوں تک ہاتھ اٹھانے کا تذکرہ ہے، کس نص کو لیتے ہیں؟ امام کی تحقیق پر عمل کیا جائے گا انہوں نے جس طرح تطبیق بین المنصوص دی اسی پر عمل کریں گے۔

اسی طرح نماز میں تعوذ، تسبیح کے بعد کون سی دعا پڑھیں گے، سبحانک اللہم یا کوئی اور؟ نص میں دونوں مذکور ہیں، ہاتھ کہاں باندھیں گے؟ سینے پر یا ناف کے نیچے؟ قرآن خلف الامام کی جائے گی یا نہیں؟ دلائل دونوں طرف ہیں۔ ایسے مسائل منصوصہ متعارض فیہا میں ہم امام صاحب کے علم و تقویٰ، فہم و فراست اور خدا داد صلاحیتوں پر اعتراف کرتے ہوئے ان کی بیان کردہ تحقیق و تطبیق پر عمل کرتے ہیں۔

**دفع تعارض:** جہاں تک معلومات کا تعلق ہے تو غیر مطبوعہ و نادر نسخوں کی طباعت کی وجہ سے وہ باتیں

ب تک پردہ خفا میں تھیں ظاہر ہو گئیں اور احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہمارے سامنے آ گیا، اگر یہ کہا جائے کہ سموات کی حد تک ہم بڑھے ہوئے ہیں تو بے جا نہ ہوگا لیکن یہ صرف معلومات ہیں، علم الگ چیز ہے، اسلاف و تعلق و ملامت سے تھا اور ہمارا سطح نظر معلومات ہیں، اور ان دونوں میں بہت فرق ہے، باوجود کثرت معلومات کے ہم دفع حدیث، تحقیق، ترجیح وغیرہ سے نااہل ہیں، اسی لئے دفع تعارض کے لئے ہم امام معین کی پیروی کرتے ہیں۔

**واجب لغیرہ:** شخص معین کو لازم پکڑنا اور اس کی ہی ساری تحقیق کو بان لیتا حکم نص نہیں، البتہ دین کو کھلونا نہ بنانا اور اپنی خواہشات کی پیروی نہ کرنا بلاشبہ حکم نص ہے۔ اور یہ حکم عادی اسی صورت میں متحقق ہو سکتا ہے کہ جب شخص صحفی تحقیق کو مانا جائے اور اس پر اعتماد کیا جائے، اسی لئے ہم تقلید شخصی کو واجب لغیرہ کے درجے میں قرار دیتے ہیں۔

بالفاظ دیگر خواہشات کی پیروی حرام ہے، اور حرام کی ضد واجب ہے، یعنی خواہشات کی پیروی نہ کرنا واجب ہے۔ یہ واجب عادی و تجرباتی شخص معین کی پیروی پر موقوف ہے تو بقاعدہ ”مالا يتوصل الى الواجب إلا به فهو واجب“ جو چیز ادائیگی واجب میں مدد و معاون ہو، اس کے بغیر واجب ادا نہ ہو تو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔ ہم تقلید شخصی کی وجہ قرار دیتے ہیں اور چونکہ اس میں نص صریح موجود نہیں، لہذا اس کا بھی لحاظ کرتے ہوئے اسے حینہ و وجوب کا جیسے دیا بلکہ واجب لغیرہ کہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ غیر مرتفع ہو جائے تو اس کی ضرورت نہیں۔ (۱)

۱۔ قدر واضح عبارت کے باوجود دیگر کتب کے ساتھ ساتھ خفۃ المناظر کو بھی شمار کرتے ہوئے تمبر کیا کہ عزیز اللہ مولوی کتاب تقلید، ص: (۱۳) ظاہر آفریدی، اوکاڑوی مجموعۃ الرسائل، ص: (۲۳) اور منظور مینگل، ص: (۱۳۲) میں تحریر کرتے ہیں کہ ”تیسرے حصے کے مسائل میں تعارض ہے، اسی طرح متعدد مسائل جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں۔“

”کہتے ہیں مسائل منصوص علیہا تعارض فیہا، ۲ مسائل غیر منصوص علیہا جن کا ثبوت قرآن و سنت میں ہی نہیں مثلاً جہاز کے حادثہ غرقہ و فروخت کے مسائل ہیں، قرآن و حدیث میں اس کی کوئی تفصیل ذکر نہیں۔ ٹیلیفون پر طلاق دینا، تحریری طلاق دینا اس کا صحیح ہے؟ قرآن و حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ اس طرح بیٹکاری، بیمہ، کپیڈ وغیرہ۔“

مطلب یہ ہے کہ یہ مسائل قرآن و حدیث میں نہیں ہیں، اس لئے امام صاحب کی تقلید واجب ہے۔ پس ہم کہتے ہیں: آپ نے تحیح عمر میں یہ مسائل نہیں ہوں گے قرآن و حدیث میں موجود ہیں، اس لئے کہ آپ اندھے ہیں اور الحمد للہ قرآن و حدیث میں یہ حدیث موجود ہیں اور اگر ہم نے ہر مسئلے میں قرآن و حدیث پیش نہ کیا تو پھر آپ کی باطل بات صحیح ہو جائے گی اور ہمارا دعویٰ نہ۔“  
مولانا امین اللہ پٹاوری صاحب کا تبصرہ سمجھ سے باہر ہے۔ کیا قرآن و حدیث میں بعض نصوص میں بظاہر تعارض نہیں؟ اور کیا حدیث میں صراحۃ منصوص علیہ ہیں؟ کوئی عقل مند اور نصوص سے واقف شخص یہ دعویٰ ہرگز نہیں کر سکتا۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

خیر القرون میں دینداری غالب تھی اور خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ تھا، اس لئے وہاں اجازت تھی کہ کسی بھی مسنّب و مشرب کی طرف رجوع کر سکتے تھے۔ بالفرض اگر اب بھی ایسا دور آجائے تو پھر غیر (خواہشات نفسانی وغیرہ) کے مرتفع ہونے کی وجہ سے یہ وجوب بھی مرتفع ہو جائے گا۔

### غیر مقلدین کا جواب دعویٰ

جیسا کہ پہلے مناظرہ کی تعریف گزری: ”توجه المتخاصمین فی النسبة بین الشیئین“۔ ہمارا دعویٰ اقلید سے متعلق ”واجب لغیرہ“ کا ہے اور واجب کی ضد مکروہ تحریمی یا حرام ہے۔

اگر غیر مقلدین ”مکروہ تحریمی یا حرام“ لکھ دیں تب مناظرہ ہوگا، اگر وہ لکھ دیں کہ حرام یا مکروہ تحریمی ہے اور اس کے لئے دلیل میں ”نہی“ پیش کریں تو جس طرح نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے اسی طرح نہی سے کراہت تحریمی کا ثبوت بھی ہوتا ہے اور یہ کام فقیہ کا ہے، فقیہ کو یہ لوگ مانتے ہی نہیں، اگر کہیں کہ مانتے ہیں تو اسی کا نام اقلید ہے۔

اگر غیر مقلدین اقلید کا حکم شرعی متعین نہ کریں صرف یہ کہیں کہ ”اقلید ثابت ہی نہیں“ تو آپ کہیں کہ ہم اپنے دعویٰ سے ”واجب لغیرہ“ مانتے ہیں اور ”اقلید ثابت ہے“ کے الفاظ لکھتے ہیں۔ اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں تو مناظرہ نہیں ہوگا، یا تو ہماری طرح حکم شرعی متعین کریں یا پھر ہم ”ثابت ہے“ لکھیں گے۔

### ہر ایک اپنے اصولوں کا پابند ہے

پہلے بھی یہ بات گزری کہ ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہوگا اور دوسرے کو اس کا پابند نہیں کرے گا۔ اگر پردیسی کہے کہ میں صرف قرآن پاک کو مانتا ہوں، صرف قرآن سے تعداد رکعات ثابت کرو تو اس سے کہا جائے گا کہ صرف قرآن کو ماننا آپ کا اصول ہے ہم اس کے پابند نہیں، ہم حدیث کو بھی حجت مانتے ہیں، لہذا ہم حدیث سے

(بقیہ گذشتہ سطر سے آئے) ظاہر ہے کہ جن نصوص میں تعارض ہے ان میں تطبیق، ترجیح وغیرہ کی ضرورت پیش آئے گی تاکہ تعارض کو ختم کیا جائے۔ اور جو مسائل صراحۃً منصوص علیہا نہیں ان کے متعلق استنباط و قیاس کی نوبت آئے گی اور تطبیق و ترجیح، استنباط و قیاس کے لئے اجتہاد کی صفت سے متعفف ہونا درکار ہے۔ اس صفت کے نہ ہوتے ہوئے کیا کیا قیاس و استنباط اور دی گئی تطبیق و ترجیح قابل قبول نہیں۔

مولانا نے دعویٰ کیا کہ اگر ہم نے ہر مسئلے قرآن وحدیث الخ چاہیے تو یہ تھا کہ تحدی کے اس مقام میں اپنے اس دعویٰ کو دائر سے ثابت کیا جاتا، لیکن محض دعویٰ کر کے چھوڑ دیا۔ وقت موعود یاد دیگر کتابوں کے حوالے کے بجائے اسی مقام میں انہیں ثابت کرنا چاہیے تھا، کیوں کہ اصول تحقیق کا تقاضا یہی ہے۔

- كان هذا المتبع جعل قول الغير قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل (۱)۔
- ”کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے دلیل میں غور کئے بغیر قول یا فعل میں اس کی اتباع کرنا گویا کہ یہ اتباع کرنے والا غیر کے قول کو ہار سمجھ کر اپنے گلے میں ڈالتا ہے اور دلیل کا مطالبہ نہیں کرتا۔“
- ۲- ”وهو عبارة عن اتباعه في قوله أو فعله معتقداً للحقيقة من غير تأمل في الدليل“ (۲)۔
- ”دلیل میں غور و فکر کئے بغیر کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے قول یا فعل میں اس کی پیروی کرتا۔“
- ۳- التقليد اتباع الغير على ظن أنه محقق بلا نظر في الدليل“ (۳)۔
- ”دلیل میں غور و خاص کئے بغیر کسی کی اتباع کرنا یہ گمان رکھتے ہوئے کہ وہ حق پر ہے۔“
- ۴- ”قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل“ (۴)۔
- ”دلیل کی معرفت حاصل کئے بغیر کسی کے قول پر عمل پیرا ہونا۔“
- ۵- ”قبول قول المرء في الدين بغیر دليل“ (۵)۔

## تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے

تقلید کی تعریف میں لفظ ”اتباع“ موجود ہے، ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تقلید اور اتباع ایک چیز ہے جو غیر مقلدین

- (۱) (کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۱۷۸، بحوالہ الکلام المفید: ۳۱، مکتبہ صفیریہ)۔
- اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا امین اللہ پشاوری صاحب عبارات میں تاقض ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کیا صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل کی طرف بالکل نہیں دیکھا؟ آپ پر بلا دلیل ایمان لائے ہیں۔
- الجواب اولاً: جس طرح مولانا امین اللہ پشاوری صاحب مصنف معاذ کے تحت ہم سے مطالبہ کرتے ہیں: آپ بتائیے کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کہاں اجماع کیا؟ اور انہیں نص نہیں ملی اور یمن والوں نے ان کی تقلید کی ہو۔ اسی طرح ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ آپ یہ ثابت کریں کہ تمام صحابہ کرام نے دلیل کو دیکھ کر ایمان قبول کیا اور وہ دلیل کیا تھی؟
- ثانیاً: تقلید کا فاعل مقلد اور مفعول ائمہ اربعہ میں سے کوئی ہو اس نسبت میں اور تقلید کا فاعل حضرات صحابہ ہوں اور مفعول جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ ہو ان دونوں میں فرق ہے۔ کیوں کہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ نسبت الفعل إلى الفاعل يغاير نسبت إلى فاعل آخر مثلاً: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل بذات خود دلیل ہے، وہاں کسی اور دلیل خارجی کی ضرورت نہیں کہ اس کا مطالبہ کیا جائے۔
- (۲) (شرح المنار: ۲۵۲، بحوالہ الکلام المفید: ۳۱، مکتبہ صفیریہ)۔

(۳) (الناسی شرح الحسلی: ۱۹۰، قدیمی)۔

(۴) (التعریفات: ۴۷، دار المنار)۔ (۵) (قواطع الأدلة: ۲/۳۴۰، دار الکتب العلمیہ)۔

ن کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ تہلیل الگ چیز ہے اور اتباع الگ ہے، تہلیل مذموم جب کہ اتباع محمود ہے۔ (۱)  
 ہماری دلیل یہ ہے کہ معزف اور معزف دونوں ایک ہی ہوتے ہیں اور تہلیل کی تعریف میں ال لفت نے لفظ  
 "اتباع" کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ تعریفات سے ظاہر ہے، اگر ان دونوں میں فرق ہوتا تو ال لفت تہلیل کی تعریف اتباع  
 سے نہ کرتے۔ "لأن التعریف بالمتعارف لا يجوز"۔

کسی چیز کی تعریف ایسے الفاظ سے کرنا درست نہیں کہ اس چیز اور ان الفاظ کا آپس میں ربط و جوڑی نہ ہو۔  
 قرآن کریم میں جہاں لفظ اتباع ہے مفسرین نے وہیں تہلیل کی بحث کو چھیڑا ہے، حالانکہ وہاں لفظ تہلیل موجود  
 نہیں، معلوم ہوا کہ مفسرین بھی تہلیل اور اتباع میں فرق نہیں کرتے، اگر فرق ہوتا تو تہلیل کی بحث کسی اور جگہ بھی ذکر  
 کی جاسکتی تھی۔

اتباع بھی بلا دلیل ہوتا ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ تہلیل وہ ہے جو بلا دلیل ہو اور اتباع مع الدلیل ہوتا ہے، اس لئے دونوں متضاد ہیں،  
 لیکن یہ بات درست نہیں، ﴿ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر﴾ [النور: ۲۱]  
 "جو شخص شیطان کی پیروی کرتا ہے تو اچھی طرح جان لے کہ شیطان بے حیائی اور  
 نامعقول کام ہی کرنے کا حکم دیتا ہے۔"

﴿بل يتبع ما ألفينا عليه أبائنا﴾ [البقرة: ۱۷۰]۔

(۱) مولانا امین اللہ پشاوری صاحب اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ تہلیل کی تعریف میں اتباع کو آپ  
 وئے ہیں، ورنہ تہلیل کی تعریف یہ ہے: قبول قول الغیر یا اخذ قول الغیر اتباع آپ کہاں سے نکال لائے ہیں۔ اپنے گھر سے  
 عبادت لا کر ہمارے حق کو کمر در کر رہے ہو۔

توضیح: المناظر میں تہلیل کی پانچ تعریضیں مذکور ہیں جن میں سے تین تعریضوں میں لفظ اتباع موجود ہے۔ مولانا کا تہلیل کی تعریف  
 میں لفظ اتباع کا انکار کرنا بدیہیات کا انکار ہے۔ باقی یہ بات کہ احناف میں سے بعض حضرات نے تہلیل اور اتباع میں فرق کیا ہے تو اس  
 کے حلق عرض ہے کہ وہ عبارت کوئی قرآن نہیں ان کی رائے ہے۔ اس کے ذریعے باتوں کو الزام دینا درست نہیں۔

نیز کئی مواقع میں حضرات اکابرین کی عبارت میں موجود لفظ تہلیل کا ترجمہ خود مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے اتباع سے  
 کیا۔ مثلاً شادولی اللہ رحمہ اللہ کی عبارت: لا یقبلون إلا صاحب الشرع کا ترجمہ کیا "صحابہ کرام فقط نبی علیہ السلام کا اتباع کرتے  
 تھے" یہی کام اگر کوئی اور کرے تو تہلیل اور خیانت کہلائے اور جب مولانا اس کا انکتاب کریں تو تحقیق دو بیانت بن جائے۔ یا اللہ العلی!

”ہم تو اسی طریقے کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔“

اور اس طرح کی دیگر آیات میں لفظ اتباع موجود ہے لیکن غیر مقلدین بھی اس کے قائل نہیں کہ یہاں اتباع

مع الذیل ہے۔

معرف و معرف حد و محدود میں تساوی ضروری ہے

نیز مسلم قاعدہ ہے کہ معرف اور معرف دونوں میں اتحاد ہوتا ہے جیسے: ”الانسان ماہو؟ حیوان

ناطق“ الفاظ کا فرق ہے مفہوم و مراد ایک ہی ہے، حیوان ناطق انسان ہے، انسان حیوان ناطق ہے، معرف اور معرف میں فرق صرف اجمال اور تفصیل کا ہوتا ہے، معرف مجمل جب کہ معرف مفصل ہے۔

متاخرین کا مذہب ہے کہ حد اور محدود میں تساوی ضروری ہے اور تعریف اللفظی بغیر ہر جائز نہیں اور اہل لغت

نے تسلیم کیا ہے کہ تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے نلو کان اتباع مغایرہ للتقلید لما أورده اللغويون فی تعريف التقليد لكن التالي باطل، فالمقدم مثله فی البطلان۔

تقلید عین اتباع ہے

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اتباع تقلید کی تعریف نہیں بلکہ اس کا اثر مرتب اور حکم ہے، یعنی الأمر الذی

یترتب علی التقليد۔ یہ بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ تقلید کے بارے میں کہا گیا: التقليد أى: الاتباع اور لفظ

”أى“ کے متعلق ضابطہ نحو یہ ہے کہ اُی کا ماقبل معطوف علیہ اور مابعد عطف بیان ہوتا ہے، معطوف علیہ اور عطف بیان

دونوں کا مصداق ایک ہی ہوتا ہے، جیسا کہ أقسم بالله أبو حفص عمر۔ ابو حفص اور عمر ایک ہی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ

اتباع تقلید کا اثر مرتب یا اثر لازم ہے درست نہیں، مزید برآں متاخرین تعریف باللازم کو جائز قرار نہیں دیتے، لہذا

معلوم ہوا کہ تقلید عین اتباع ہے۔

تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں

تقلید اور اتباع کے متعلق یہ کہنا کہ تقلید مذموم اور اتباع محمود ہے، علی الاطلاق درست نہیں۔ دراصل بات یہ

ہے کہ مصادر لا بشرط شیء کے درجے میں ہوتے ہیں، جب ان کے فاعل اور مفعول کو متعین کریں گے تو معنی بھی

متعین ہو جائے گا۔ ایمان مصدر ہے اگر اس کا فاعل مومن اور مفعول مامورات میں سے ہو تو ایمان محمود ہوگا، جیسے



﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ۳] . ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ۲۸۵] .  
 تحین اگر ایمان کا قائل کافر اور مغفول منہیات میں سے ہو تو یہ ایمان مذموم ہوگا جیسے: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجَبِّ  
 يُلَطَّاعُونَ﴾ [النساء: ۵۱] . یہی حال اتباع کا ہے، اگر قائل الہ اللہ اور مغفول دین ہے تو یہ اتباع فی الدین اور  
 محمود ہے۔ ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ۱۰۰] . ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل  
 عمران: ۳۱] . اگر قائل و مغفول اس قسم کے نہیں تو یہ اتباع مذموم ہے، ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ  
 الشَّيْطَانِ﴾ [النور: ۲۱] . ﴿هَلْ تَتَّبِعَ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: ۱۷۰] . تقلید بھی اسی طرح ہے، قائل و  
 مغفول کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا کہ تقلید فی الدین ہے یا فی الدین نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَالَّذِي عَلَيْهِ جَمَاهِيرُ الْأُمَّةِ أَنْ الاجْتِهَادَ جَائِزٌ فِي الْجُمْلَةِ،  
 بِالتَّقْلِيدِ جَائِزٍ فِي الْجُمْلَةِ، لَا يُوجِبُونَ الاجْتِهَادَ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ وَيَحْرُمُونَ التَّقْلِيدَ، وَلَا يُوجِبُونَ التَّقْلِيدَ  
 عَلَى كُلِّ أَحَدٍ وَيَحْرُمُونَ الاجْتِهَادَ، وَأَنْ الاجْتِهَادَ جَائِزٌ لِلْقَادِرِ عَلَى الاجْتِهَادِ، وَالتَّقْلِيدَ جَائِزٌ لِلْعَاجِزِ  
 عَنِ الاجْتِهَادِ“ (۱)۔

”جمہور امت کا مذہب یہ ہے فی الجملہ اجتہاد بھی جائز ہے اور تقلید بھی، ایسا نہیں کہ ہر  
 ایک پر اجتہاد واجب اور تقلید حرام ہو اور نہ ہی ہر ایک پر تقلید واجب اور اجتہاد حرام ہے بلکہ جو  
 اجتہاد پر قدرت رکھتا ہے اس کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے اور اجتہاد سے عاجز ہو اس کے لئے  
 تقلید کرنا جائز ہے۔“

اگر تقلید علی الاطلاق مذموم ہوتی تو علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ جنہیں غیر مقلدین اپنا پیشوا مانتے ہیں، تقلید کو جائز نہ  
 سمجھتے۔ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عاجز عن الاجتہاد کے لئے تقلید جائز ہے۔ اجتہاد چونکہ ہر کس و ناکس کا کام نہیں، اس  
 کے لئے علوم و فنون میں پیشگی دہنات کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی مفت سے متصف ہونا بھی ضروری ہے۔ غیر مقلدین تو  
 عجز اجتہاد سے کوسوں دور ہیں لیکن پھر بھی تقلید کو حرام و شرک قرار دیتے ہیں، یہ انصاف کے مراحل سے بعید ہے۔

اجتہاد و تقلید پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وَلَا يَخْلُو أَمْرُ الدَّاعِي مِنْ أَمْرَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ

۱۰ (مجموعۃ الفتاوی: ۱۱۳/۲۰، مکتبۃ العیکان)۔

۱۱ (۱۱۶) پر دعویٰ کیا کہ ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ کی اصطلاح میں تقلید سے اتباع مراد  
 ہے۔ یہاں تو یہ فرضی اصطلاح بھی نہیں چل سکتی۔



مجتہداً أو مقلداً، فالمجتهد ينظر في تصانيف المتقدمين من القرون الثلاثة ثم يرجع ما ينبغي ترجيحه، الثاني: المقلد يقلد السلف؛ إذ القرون المتقدمة أفضل مما بعدها“ (۱)۔

”دین کا داعی و دھال سے خالی نہیں، مجتہد ہوگا یا مقلد، مجتہد قرون ثلاثہ کے حقد میں کی تصانیف سے مستفید ہو کر رائج قول کو ترجیح دیتا ہے اور مقلد سلف کی تقلید کرتا ہے، کیونکہ ابتدائی صدیاں بعد والوں سے افضل ہیں۔“

یہاں بھی دو قسمیں ہی بیان کیں مجتہد اور مقلد، سلف کی تحقیقات میں غور و خوص کے بعد کسی قول کو ترجیح دینا مجتہد کو ہی زیب دیتا ہے، اگر غیر مقلدین اپنے کو مجتہد شمار کریں تب تو انہیں تقلید سے چھٹکارہ مل سکتا ہے مگر نہ تقلید متعین ہے اور تقلید میں بھی علامہ ابن تیمیہ سلف کی تقلید کو ترجیح دیتے ہیں، جب کہ غیر مقلدین عام لوگوں کو ورغلا کر سلف کی تقلید سے بیزار اور اپنی تقلید کی دعوت دیتے ہیں، جو ہرگز درست نہیں۔

حرید فرماتے ہیں: ”وإذا كان الرجل متبعاً لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد، ورأى في بعض المسائل أن مناهج غيره أقوى فاتبعه كان قد أحسن في ذلك، ولم يقدح ذلك في دينه ولا عدالته بلا نزاع“ (۲)۔

”اگر کوئی احمد از بعد میں سے کسی کا مقلد ہو اور اسے یقین ہو جائے کہ فلاں فلاں مسئلے میں دوسرا مذہب قوی ہے، وہ اس مسئلے میں دوسرے کی تقلید کرے تو یہ اچھا اور قابل تعریف عمل ہے، ایسا کرنے سے بلا شک و شبہ اس کے دین و عدالت پر زخم نہیں پڑے گی۔“

الحمد للہ حنفیہ اسی اصول پر کاربند ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ خود فرماتے ہیں: ”وهذا أبو يوسف ومحمد أتبع الناس لأبي حنيفة وأعلمهم بقوله، وهما قد خالفاه في مسائل لا تكاد تحصى لما تبين لهما من السنة والحجة ما وجب عليهما اتباعه“ (۳)۔

”امام ابو یوسف و محمد امام ابو حنیفہ کے کچے مقلد اور ان کے قول کو زیادہ بہتر انداز میں

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۹/۲۰، مکتبۃ العبیکان)۔

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۵۰/۲۲، مکتبۃ العبیکان)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۵۳/۲۲، مکتبۃ العبیکان)۔

جاننے والے ہیں لیکن اس کے باوجود لاتعداد مسائل میں انہوں نے احادیث و دلائل کے وزن کو دیکھ کر امام صاحب سے اختلاف کیا۔

فقہ حنفی کے مفتی بہا اقوال کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ احناف علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس بات کے مصداق تھے: **كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على حلف قول مبتوعهم اتبعوا ذلك** (۱)۔

”ائمہ اربعہ کے اکابر تبعین کا حال یہ ہے کہ اگر قرآن و حدیث قول امام کے خلاف ہو تو قول امام چھوڑ کر قرآن و حدیث پر عمل کرتے ہیں۔“

یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کے لاتعداد مسائل میں فتویٰ امام ابو یوسف یا امام محمد کے قول پر ہے، بلکہ کئی مسائل میں حضرت ع کے اقوال پر فتویٰ ہے، صرف یہی نہیں بلکہ مذہب غیر امام مالک کے قول پر بھی فتویٰ ہے۔

اس کے علاوہ فقہاء احناف میں ایک بڑی جماعت ان حضرات کی ہے جنہیں اصحاب الترجیح کہا جاتا ہے جو فقہ قول میں غور و فکر کے بعد راجح قول کی شاعی کرتے ہیں۔

اس کے باوجود احناف کو مورد الزام ٹھہرانا اور اتباع باطل کی آیات مقلدین پر چسپاں کرنا سوائے اپنی عاقبت کرنے کے کچھ نہیں۔

## غیر نظر والی الدلیل کا مطلب

من غیر نظر إلى الدليل، من غير تأمل في الدليل، بلا نظر في الدليل، غیر مقلدین کہتے ہیں تقلید یہ ہے کہ مقلد دلیل کا مطالبہ نہ کرے، بغیر دلیل کے تقلید کرے، حالانکہ مجتہد معصوم نہیں کہ اس کی تقلید بغیر سنی جائے، تقلید کی تعریف ہی درست نہیں جس طرح کہ خود تقلید کرنا درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقلد کے لئے عمل کی حد تک دلیل کی معرفت ضروری نہیں کہ اگر دلیل کا علم ہوا تو عمل سمجھتے نہیں، بلکہ دلیل ہے لیکن مقلد کے لئے اس کی معرفت ضروری نہیں، تقلید کی تعریف خود دلیل کے موجود نہ چھٹ کر رہی ہے، من غیر نظر، من غیر تأمل، بلا نظر في الدليل، دلیل موجود ہے تبھی تو من غیر

نظر إليه ہے، ورنہ تو اتباع الإنسان غیرہ فی ما یقول او یفعل معتقداً للحقیۃ بلا دلیل ہونا چاہیے تھا۔ غیر نظر إلى الدلیل کی وضاحت خود تعریف میں موجود ہے ای: من غیر مطالبۃ دلیل ہے لیکن تقلید اس مطالبے پر موقوف نہیں، اگر دلیل کا علم ہو تو سونے پر سہاگہ، ورنہ دلیل کی معرفت اور دلیل کو متحین کرنا یہ مجتہد کا کام ہے اور ہم ہر ایک کو مجتہد تسلیم نہیں کرتے۔ ہم صرف انہیں مجتہد تسلیم کرتے ہیں جن کے اجتہاد پر اجماع ہو۔

### محقق کی تعریف

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ہم ہر مسئلے کا علم اس کی دلیل کے ساتھ حاصل کرتے ہیں ہم مقلد نہیں، یعنی جو بھی مسئلہ ہو اور اس کی دلیل دیکھتے ہیں پھر اس پر عمل کرتے ہیں، اگر مقلد نہیں تو پھر؟ مجتہد کہتے ہوئے تو ان کو بھی تجھک محسوس ہوتی ہے، البتہ اپنے کو محقق کہتے ہیں کہ ہم تحقیق کرتے ہیں، حالانکہ محقق وہ ہوتا ہے جو خود دلیل سے استنباط کرے، کسی اور کی دلیل کو نقل کرنا تحقیق نہیں بلکہ نقل تحقیق ہے اور نقل تحقیق تقلید ہے کہ دوسرے کی بات نقل کر کے مان لی۔ تحقیق اور نقل تحقیق میں فرق ہے، التحقیق هو إثبات المسئلة بالدلیل، تدقیق اس سے بھی مشکل ہے، استنباط شدہ دلیل کو کسی اور دلیل سے مؤید کرنا إثبات الدلیل بالدلیل اور اجتہاد کی بات ہی اور ہے۔

### صحابہ کرام بھی مقلد تھے

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تقلید اور اتباع ایک ہی چیز ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین متبع بھی تھے اور مقلد بھی۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فان غلب ان مقلدہ مصیب - کتفید الرسول لو اهل الإجماع - فقد قلده بحجة" (۱)۔

"اگر مقلد کو یقین ہو کہ وہ جس کی تقلید کر رہا ہے وہ خود راہ راست پر ہے تو یہ تقلید درست ہے کہ تقلید مع الدلیل ہے جیسے صحابہ کرام کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقلید کرنا اور عام مؤمنین کا اہل اجماع کی تقلید کرنا۔"

کتفید الرسول اضافت المصدر إلى الفاعل یعنی تقلید الرسول الصحابة کا قائل تو کوئی بھی نہیں لامحالہ اضافۃ المصدر إلى المفعول مانیں گے اور فاعل محذوف ہوگا کہ "کتفید الصحابة الرسول" صحابہ مقلد

سے صلہ علیہ وسلم مقلد ہوئے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی عبارت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اہل اجماع کی تقلید درست ہے کیونکہ وہ تقلید حجت ہے، اور ائمہ اربعہ کے اہل اجماع ہونے میں شک نہیں، لہذا ائمہ اربعہ کی تقلید درست ہے، نیز اس سے یہ بھی صحت پائی کہ تقلید علی الاطلاق مذموم نہیں بلکہ تقلید محمود بھی ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فاعلم أن الصحابة لا يقلدون إلا صاحب الشرع“ (۱)  
واضح رہے کہ صحابہ کرام صرف رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تقلید کرتے تھے۔ صحابہ کرام صحابہ کو مقلد قرار دینا تقلید اور اتباع میں فرق ہے تو پھر آپ ان عبارتوں کے متعلق کیا کہیں گے۔ صحابہ تو مقلد تھے ہی لیکن اگر اس سے یہ قدم آگے بڑھ کر کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی مقلد تھے تو اس کی بھی گنجائش ہے، نبی پر اپنی ذات سے جیسے لازم ہے، جس طرح دوسروں کے لئے لازم ہے کہ نبی کی بیان کردہ باتوں کی تصدیق کریں اسی طرح نبی بھی حجت کا مامور ہے کہ اپنی بیان کردہ باتوں کو حق اور سچ جانے، تو نبی اپنی ذات کا تبع اور مقلد ہوا۔ (۲)

مسئلہ: ائمن اللہ پٹاوری صاحب یہاں بھی، ص: (۱۱۱) پر عبارات میں تناقض کا دعویٰ کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ شاہ حجتہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام فقط نبی علیہ السلام کا اتباع کرتے تھے اور کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے جیسا کہ حصر سے ظاہر ہے اور کہتے ہیں کہ کسی اور کی بھی کرتے تھے جیسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ عجیب!

الجواب: اولاً اپنے مدعا کے خلاف ہونے کی وجہ سے لا یقلدون إلا صاحب الشرع کا معنی اتباع سے کیا۔ حالانکہ خود صحابہ کرام کیا کہ تقلید اتباع کے معنی میں نہیں اور یہاں اتباع والا معنی خود مراد لیا۔

ثانیاً: ان عبارت کا تعلق جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ سے ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا اتباع نہیں کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت مبارکہ کے بعد صحابہ جگہ میں اختلاف اور آپس میں بعض حضرات کے قول و تحقیق کا اتباع بدیہی بات ہے۔

چنانچہ علی وجہ المنقول یہ کوئی قرآن نہیں ایک عبارت ہے۔ اس کے ذریعے باتوں کو اثر اہم و بنا درست نہیں۔

مسئلہ: ائمن اللہ پٹاوری صاحب نے اس عبارت پر بھی زور آزمائی کی اور فرماتے ہیں: ہمیں دیکھئے صحابہ کرام تو دور کنار اللہ کے رسول بھی تھے بنا دیا۔ حالانکہ اس پر نہ تو قرآن سے، نہ حدیث سے، نہ صحابہ کرام سے اور نہ اپنے امام ابوحنیفہ سے کوئی دلیل پیش کی، بلکہ انھیں میں تیر چلا کر ابن تیمیہ اور ولی اللہ صاحب کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ ان کی کتاب میں تقلید کا کوئی اور معنی مراد ہے۔

جس طرح طلوع شمس پر دلیل دینے کی حاجت نہیں اسی طرح اس بات پر کوئی دلیل دینے کی حاجت نہیں۔ جب یہ بات

تسحق صرف اللہ کی ذات ہے، ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا﴾ [الشوری: ۱۳]۔  
 ”اللہ نے تمہارے لئے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا ہے جس کا حکم اس نے نوح کو دیا تھا۔“  
 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شارع مجازی ہیں (۱)۔

اور اولوالامر کو یہ درجہ بھی حاصل نہیں اس لئے وہاں لفظ ”اطیعوا“ مذکور نہیں، اسی لئے ہم نے اطاعت اولی الامر  
 واجب الخیرہ کہا، واجب الخیرہ نہیں کہا۔

طاعت، اتباع اور تقلید کی وضاحت

اطاعت فی القول بھی ہوتی ہے اور فی الفعل بھی، جب کہ اتباع کی اصل وضع اتباع فی الافعال ہے اور ما قبل  
 مترتر چکا ہے کہ اتباع اور تقلید ایک ہی چیز ہے، یعنی الإطاعة مشتتة علی اتباع، والاتباع هو التقليد،  
 الإطاعة مشتتة علی التقليد۔

”اطیعوا اللہ“ میں اطاعت کی ایک نوع پائی جا رہی ہے اطاعت فی القول اور اطیعوا الرسول میں اطاعت کی  
 دوسری نوع: اطاعت فی القول اور اطاعت فی الفعل موجود ہیں، اسی طرح اولی الامر کی اطاعت بھی دونوں انواع قول و فعل کو  
 سمیٹے ہوئے ہے۔ فالمعنی اطیعوا اللہ فی أقواله، و اطیعوا الرسول فی أقواله و أفعاله، و اطیعوا أولی الامر منکم  
 فی أفعالهم و أفعالهم۔ اطاعت فی الفعل اتباع ہے اور اتباع عین تقلید ہے، لأن ثبوت أحد المتساویین يستلزم  
 ثبوت الآخر، فالمعنی اطیعوا الرسول وأولی الامر منکم: ای قلدوا الرسول وأولی الامر منکم۔

میں تمام فقہاء ہیں

اولی الامر سے فقہاء مراد ہیں: ”متدرک حاکم“ میں ہے: ”قال جابر بن عبد اللہ: ﴿اطیعوا اللہ  
 و اطیعوا الرسول وأولی الامر منکم﴾، قال: أولی الفقه والخیر..... وتفسیر الصحابی عندهما  
 ..... قال ابن عباس: یعنی أهل الفقه والدين..... فأوجب اللہ طاعتهم“ (۲)۔

”حضرت جابر بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿اطیعوا اللہ

وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴿﴾ میں ”اولی الامر“ سے مراد فقہاء ہیں..... حضرت امین

عباس فرماتے ہیں: ”اولی الامر“ سے مراد علماء و فقہاء ہیں، اللہ نے ان کی اطاعت واجب کی ہے۔

قال عطاء بن ابی رباح رحمہ اللہ تعالیٰ: أولو الأمر أولو العلم والفقہ“ (۱)۔

”عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں کہ ”اولی الامر“ سے مراد علماء و فقہاء ہیں۔“

قال أبو بکر الجصاص رحمہ اللہ تعالیٰ: ”اختلف فی تأویل أولى الأمر، فروى عن جابر بن

عبد اللہ وابن عباس رضوان اللہ علیہم اجمعین رواية، والحسن وعطاء ومجاهد رحمۃ اللہ علیہم:

أنهم أولو الفقہ والعلم؛ وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما رواية، وعن أبی ہریرۃ: أنهم أمراء السرايا،

ویجوز أن یكونوا اجمعیاً مرادین بالآیۃ؛ لأن الاسم یتا ولہم جمیعاً؛ لأن أمراء السرايا یلّون أمر تلہیر

الجيوش والسرايا لقتال العدو، والعلماء یلون حفظ الشریعة وما یجوز من الا یجوز“ (۲)۔

علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اولی الامر“ سے کون مراد ہیں؟ اس

میں اختلاف ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ اور ایک روایت میں حضرت ابن عباس رضوان اللہ علیہم

اجمعین، حسن، عطاء، مجاہد رحمۃ اللہ علیہم، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اولی الامر سے مراد علماء و فقہاء

ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری روایت اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے

ہیں کہ ”اولی الامر“ سے مراد لشکروں کے امراء ہیں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ علماء و فقہاء اور لشکروں کے امراء دونوں مراد ہوں کیونکہ یہ لفظ

دونوں کو شامل ہے، اس طرح کہ لشکر کے امراء لڑائی و فیرہ میں لشکر کی کمان سنبھالتے ہیں اور علماء

رازداران و محافظ شریعت ہیں، جائز و ناجائز امور کی نشاندہی کرتے ہیں۔“

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إن أعمال الأمراء والسلاطین موقوفۃ علی فتاوی العلماء۔“

والعلماء فی الحقیقۃ أمراء الأمراء، فكان لفظ أولى الأمر علیہم أولى“ (۳)۔

(۱) (سنن الدارمی، باب الاختلاف بالعلماء: ۸۳/۱، قدیمی)۔

(۲) (احکام القرآن للجصاص، باب فی طاعة أولى الأمر: ۲/۲۱۰، دلائل کتاب العربی بیروت)۔

(۳) (تفسیر کبیر: ۱۰/۱۴۶، بحوالہ الکلام المفید: ۶۰، مکتبہ صلفیہ)۔



”امراء و سلاطین کے امور علماء کے فتاویٰ پر موقوف ہوتے ہیں، گویا کہ علماء امراء کے

امراء اور بادشاہوں کے بادشاہ ہیں، لہذا علماء ہی صحیح معنوں میں ”اولی الامر“ کا مصداق ہیں۔“

صحابی کی تفسیر حجت ہے

صحابہ کرام کے اقوال سے ثابت ہوا کہ اولی الامر سے فقہاء مراد ہیں اور صحابہ کی تفسیر کا حجت ہونا محدثین کے

مسلح ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”تفسیر الصحابی مرفوع ..... ابن تفسیر

صحابہ مسند“ (۱)۔

صحابہ کا درجہ حدیث مرفوع و حدیث مسند کا ہے۔ حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”تفسیر الصحابی

صحیح“ (۲)۔ یعنی صحابہ کی تفسیر حجت ہے۔ (۳)

نواب صدیق حسن فرماتے ہیں: ”وہكذا حکم أقوالہم فی التفسیر؛ فإنہا أصوب من أقوال من

صحیح“ (۴)۔

حق الامر سے امراء السرا یا مراد لینا تفسیر الکلّی بالجزئی ہے

بعض حضرات نے اولی الامر کی تفسیر امراء سے کی تو یہ اولی الامر کی تفسیر کلی نہیں بلکہ تفسیر الکلّی بالجزئی کے قبیل

عہ، بسا اوقات کلی کی تفسیر جزئی سے کی جاتی ہے جیسے ﴿غیر المغضوب علیہم﴾ سے یہود اور ﴿ولا

صلین﴾ سے نصاریٰ مراد لئے جائیں، یہ تفسیر کلی نہیں بلکہ کلی کی ایک جزئی کو متعین کیا گیا ہے، اسی طرح جن حضرات

حق الامر سے امراء السرا یا مراد لئے انہوں نے بھی ایک جزئی کی تعین کی ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اس کی

”تصریح الراوی، النوع السابع الموقوف: ۱۵۶، ۱۵۸، قدیمی)۔

بحرہ علوم الحدیث: ۲۰، زاد المعاد: ۵۳/۴، بحوالہ الکلام المفید: ۵۳، مکتبہ صفیریہ)۔

”جارت پر تہرے کرتے ہوئے مولانا امین اللہ پشاوری صاحب فرماتے ہیں: صحابہ کا مذہب مذہن نہیں تو تفسیر کہاں سے

”جیہ“ جستان کو رنگ دینے کے لئے خواہ مخواہ کا اعتراض ہے، ورنہ ایک مولیٰ طالب علم بھی جانتا ہے کہ کسی آیت کی تفسیر کرنا

”مذہب کو تسلیم نہیں۔“

صفحہ: ۹۶ بحوالہ الکلام المفید: ۵۴، مکتبہ صفیریہ)۔



خوب وضاحت فرمائی کہ امراء و سلاطین علماء کے تابع ہیں، درحقیقت علماء ہی اولی الامر ہیں۔

نیز اگر اولی الامر سے بادشاہ مراد ہوں تو ان کی اطاعت کس بناء پر کی جائے گی؟ کیونکہ اطیعوا اللہ لا کواہینہ، واطیعوا الرسول لرسالته۔ اگر امیر ہونے کی وجہ سے بادشاہ کی اطاعت کی جائے کہ اطیعوا اولی الامر لا مسارنہ تو یہ علی الاطلاق درست نہیں، بلکہ اگر وہ شریعت کے مخالف حکم دے تو اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ ”لا طاعة لمخلوق فی معصیۃ اللہ عزوجل“ (۱)۔

”اللہ رب العزت کی معصیت و نافرمانی کے سلسلے میں کسی کی اطاعت جائز نہیں۔“

اگر وہ شریعت کے موافق حکم کرتا ہے تو بے شک اس کی اطاعت کی جائے گی، جب بادشاہ شریعت کا علم رکھتا ہے اور اس کے موافق حکم کرتا ہے وہ قابل اطاعت ہے، تو مجتہد اس سے زیادہ شریعت کا عالم ہے، لہذا اس کی اطاعت بدرجہ اولی ہوگی، جیسا کہ امام رازی نے فرمایا۔

اولی الامر کی اطاعت واجب لغیرہ کیوں؟

اشکال ہو سکتا ہے کہ اولی الامر میں بھی عامل ”اطیعوا“ ہے تو جس طرح آپ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول واجب لعینہ مانتے ہیں اسی طرح اطاعت اولی الامر کو واجب لعینہ کیوں نہیں مانتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قائل اور مفعول کی مناسبت سے فرق واقع ہوتا ہے: ”إسناد فعل إلى فاعل بخلاف إسنادہ إلى فاعل آخر، وكذا إسنادہ إلى مفعول بغير إسنادہ إلى مفعول آخر“ (۱)۔ انزل إلیہ من ربہ والمؤمنون۔ [البقرة: ۲۸۵]۔ إسناد الإیمان إلى الرسل بغير إسنادہ إلى المؤمنین فإیمان الرسل بغير إیمان المؤمنین۔

اسی طرح قاعدہ ہے بالمعطوف بغير المعطوف علیہ مثلاً ”علیکم ہشتی وسنة الخمر الراشدین“۔ معطوف علیہ اور معطوف میں فرق ہوگا، یعنی کیفیت کے اعتبار سے جو درجہ سنت نبوی کا ہوگا سنت محمدی وہ درجہ نہیں ہوگا، جتنی شدت سنت نبوی میں ہوگی اتنی شدت سنت الخلفاء میں نہیں ہوگی۔

نیز ضابطہ نحو یہ ہے یحییٰ معطوف مالا يجوز فی المعطوف علیہ۔ اگرچہ معطوف معطوف علیہ کا حکم ایک ہے لیکن بسا اوقات معطوف میں ایک چیز جائز ہوتی ہے معطوف علیہ میں جائز نہیں ہوتی جیسے

”سختہ و سختھا“ یہاں اگر سختھا کو شاة کی جگہ لایا جائے تو جائز نہیں کیونکہ ”زُب“ کا مدخل ہمیشہ مکروہ ہوتا ہے۔ حج اگرچہ اولی الامر معطوف ہے لیکن بحینہ اس کا وہ حکم نہیں ہوگا جو معطوف علیہ کا ہے، معطوف علیہ میں بحینہ اور معطوف میں اطاعت واجب لغیرہ ہے۔

اگر مولی الامر پر بھی ”اطیعوا“ داخل ہوتا تب بھی اس اطاعت میں وہ قوت و شدت نہ ہوتی جو قوت اور شدت اللہ اور اطاعت الرسول میں ہے۔

### تحدید قرآن میں

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ قرآن میں لفظ ”تحدید“ نہیں۔

جواب یہ ہے کہ قرآن میں لفظ ”اتباع“ موجود ہے، اور اتباع و تقلید دونوں متساویین ہیں ”نبوت احد حسنہ وین مستلزم نبوت الآخر“۔ جس طرح قرآن میں جنازہ کا لفظ نہیں لیکن ﴿وصل علیہم﴾ [التوبہ: ۱۰۰] موجود ہے، اب اگر کوئی کہے کہ قرآن میں لفظ جنازہ دکھاؤ تو اس کی بات ناقابل اعتبار ہے، صلاۃ علی نبوت اور نماز جنازہ ایک ہی چیز ہے، صرف تعبیر میں فرق ہے، اسی طرح اتباع اور تقلید ایک ہی چیز ہے، قرآن میں جہاں جہاں تقلید نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

### اصول اربعہ کا اثبات قرآن سے

بعض حضرات نے شریعت کے اصول اربعہ: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کا اثبات اس آیت سے کیا: **احضروا اللہ قرآن، اطیعوا الرسول حدیث، اولی الامر اجماع، اور فلان تنازعتم فی شئہ فردوہ الی اللہ**۔ یہ رسول“ سے قیاس کی طرف اشارہ ہے۔ اگر اس بات کو آپ نہیں مانتے تو اس کا مطلب کیا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ حکم اسی لئے ہو رہا ہے کہ اس میں حکم صراحۃ قرآن و حدیث میں نہیں، اسی لئے حکم دیا کہ قرآن و حدیث میں اس سے حکم نہ کر دو کیونکہ اگر کوئی جوڑتا ہے تو ملا دو اور نظیر والا حکم اس پر بھی جاری کرو۔ مثلاً بھگت کو استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ہوا تو اسے قرآن و حدیث کی طرف لوٹایا، صراحۃ حکم نہیں ملا، اب مجتہد کا کام ہے کہ اس پر حکم لگائے کہ بھگت میں اسکار ہے اور ہر مسکر حرام ہے، لہذا بھگت حرام ہے۔

## تبعینِ عطل مجتہد کا کام ہے

اگر کوئی کہے کہ عطل اسکا رکالنا اور حکم کو بھنگ کی طرف نخل کرنا آسان ہے، اس کے لئے مجتہد کی یہ ضرورت؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عطل کی تبعین کہ یہ عطل حقیقی ہے یا سبب قریب؟ یہ حکم مطول بتلین ہے یا عطلہ واحدہ وغیرہ صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے، غیر مجتہد کے بس کی بات نہیں۔

## ایک کی ہی تقلید کیوں

اگر اولی الامر سے امراء مراد لئے جائیں تو اولی الامر جمع کا صیغہ ہے، آپ کتنے امیروں کے قائل ہیں غلام ہے کہ ایک ہی امیر ہوگا۔ ”مسلم شریف“ کی حدیث میں ہے: ”ایک امام کی موجودگی میں اگر دوسرا امامت کا دعویٰ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا“ (۱)۔

اسی طرح ائمہ فقہاء میں سے بھی صرف ایک کی تقلید کی جائے گی یعنی جو علم و تقویٰ کے لحاظ سے برتر ہو، حارف تحقیق کے مطابق امام ابوحنیفہ اس معیار پر پورے اترتے ہیں، لہذا ہم ان کی تقلید کرتے ہیں۔

## غیر مقلدین بھی تقلید میں مبتلا ہیں

چار ائمہ کو منتخب کر کے پھر کسی ایک امام کو مختص کرنا مقلدین کا تفرؤ نہیں، غیر مقلدین بھی اسی طرح کرتے ہیں لیکن انداز کچھ اور ہے، غیر مقلدین بھی اپنے عام علماء اور بڑے علماء کو براہ نہیں سمجھتے، جتنا اعتماد انہیں اپنے بڑے علم پر ہے عام علماء پر نہیں، بڑے علماء میں بھی فرق کرتے ہیں اور یہ فرق صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے بڑے علماء کو علم و تقویٰ کی بناء پر زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہیں، اسی لئے عام علماء کے فتاویٰ جمع نہیں کرتے اور تقلید اسی کا نام ہے کہ اتباع الانسان غیرہ فی ما بقول او بفعل معتقداً للحقیۃ من غیر نظر إلی الدلیل۔

غیر مقلدین کے دلائل خود تقلید پر مبنی ہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں امام ابوحنیفہ نے فلاں مسئلے میں حدیث صحیح کی مخالفت کی، جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے؟ تو کہتے ہیں حافظ ابن حجر و فلاں نے اس کی تصحیح کی۔ یہ خود تقلید ہے کہ حافظ ابن حجر وغیرہ کی بات تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں دوہرا معیار کہ ائمہ اربعہ کی تقلید حرام و شرک قرار پائے اور حافظ ابن حجر و دیگر محدثین کی تقلید سرائیکھوں پر۔

## ● عمل کلام

اطيعوا أولى الأمر أى: اتبعوهم، والاتباع هو التقليد، فالمعنى قلدوا أولى الأمر منكم اوراولی  
دوسرے ہیضہ علماء مراد ہیں، جیسا کہ امام رازی کی عبارت گزری۔

نواب صدیق حسن خان اسی بات کو دوسرے انداز میں پیش کرتے ہیں: ”والتحقیق أن الأمراء إنما  
يأمرون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، كما أن طاعة العلماء تبع لطاعة  
رسول الله“ (۱)۔

”صحیح بات یہ ہے کہ امراء کی اطاعت صرف اس وقت کی جائے گی جب وہ شریعت کے  
مطابق حکم دیں، لہذا امراء کی اطاعت علماء کی اطاعت کے تابع ہے (کیوں کہ علماء شریعت کو زیادہ  
جانتے ہیں) جس طرح علماء کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اطاعت کے تابع ہے۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والعلماء الذين تجب طاعتهم على المستفتي والمأمور فيما  
يحيوا عليه مبلغين عن الله أو مجتهدين اجتهداً تجب طاعتهم فيه على المقلد“ (۲)۔

## ● حصری دلیل

﴿ولو رآه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ۸۳]۔

”اگر یہ اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں  
کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ  
کر سکیں۔“

استنباط کہتے ہیں: زمین سے کواں کھود کر پانی نکالنا، یہ وہی پانی ہے جو پہلے سے اللہ رب العزت نے زمین  
تھمکا ہے، کھودنے والے نے اسے ظاہر کیا نہ کہ اسے پیدا کیا، پہلے غفل تھا، اب ظاہر ہو گیا، یہی حلال قیاس کا ہے:  
تفسیر مظهر لا مثبت۔

عامی پر تقلید علماء واجب ہے

علامہ ابوبکر صامی فرماتے ہیں: ”فقد حفت هذه الآية المعاني، منها: أن في أحكام الحوادث مالم ينصوص عليه بل مدلول عليه، ومنها: أن على العلماء استنباطه والتوصل إلى معرفته برده إلى نظائره من المنصوص، ومنها: أن العامي عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث“ (۱)۔

”یہ آیت کئی احکام پر مشتمل ہے منجملہ ان احکام کے یہ بھی ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں ایسے مسائل بھی ہیں جن پر قرآن صراحتاً دلالت نہیں کرتا بلکہ دلالت ان کا ذکر ہے، اور یہ کہ علماء پر واجب ہے کہ ان مسائل کا استنباط کریں اور منصوصات میں غور و خوض کر کے ان کے نظائر تلاش کریں اور ان کا حکم متعین کریں اور یہ کہ پیش آمدہ مسائل میں غیر مجتہد پر مجتہدین کی تقلید واجب ہے۔“

اس میں لفظ ”العامی“ آیا، جس سے مراد وہ شخص ہے جو استنباط و استخراج کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، یعنی مجتہد نہ ہو۔ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة، إذا ثبت هذا فنقول: الآية دالة على أمور، أحدها: أن في أحكام الحوادث مالا يعرف بالنص بل بالاستنباط، وثانيها: أن الاستنباط حجة، وثالثها: أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث“ (۲)۔

”استنباط کا حجت ہونا تو ثابت ہے ہی، قیاس یا تو استنباط ہی کا دوسرا نام ہے، یا استنباط میں داخل ہے، لہذا اسے بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ قیاس بھی حجت ہے، چنانچہ یہ آیت کئی امور پر دلالت کرتی ہے۔“

۱۔ پیش آمدہ مسائل میں ایسے مسائل بھی ہیں جو صراحتاً نص سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ استنباط و قیاس کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں، ۲۔ استنباط حجت ہے، ۳۔ پیش آمدہ مسائل میں غیر مجتہد پر مجتہد کی تقلید واجب ہے۔“

یہاں احکام الحوادث سے وہ نئے پیش آمدہ مسائل مراد ہیں جن کا وجود پہلے نہیں تھا، اب پیش آرہے ہیں۔

(۱) (احکام القرآن للجصاص: ۲/۲۱۵، دار الکتاب العربی بیروت)۔

(۲) (تفسیر کبیر، سورۃ النساء: ۸۳، الجزء العاشر، ص: ۲۰۰، دار الکتب العلمیۃ طہران)۔

## بہ مسائل منصوص علیہا نہیں

انہی پیش آمدہ مسائل کے متعلق علامہ سرخسی فرماتے ہیں: ”ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص، -نصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وتسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها، فإن مافيه النص يكون أصلاً معهوداً، وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة“ (۱)۔

”واضح رہے کہ ہر پیش آمدہ مسئلے کا حل نصوص میں موجود نہیں کیونکہ نصوص چند گنے چنے ہی ہیں، جب کہ قیامت تک پیش آنے والے مسائل کی انتہاء نہیں۔ نیز پیش آمدہ مسائل کا نام ”حادثة“ رکھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے سلسلے میں کوئی نص نہیں کیونکہ جن مسائل کے متعلق نصوص موجود ہیں باقاعدہ ان کی اصل معروف ہے، اسی طرح صحابہ کرام بھی ہر پیش آمدہ مسئلے کے متعلق کسی نص ہی کی طلب یا روایت میں مشغول نہیں رہتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ ہر مسئلے کے متعلق نص موجود نہیں۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ”مجموعۃ الفتاویٰ“ میں بھینسوں کی زکوٰۃ کے متعلق فرمایا کہ انہیں گائے پتیس کرو (۲)۔

غیر مقلدین کا اعتراض کہ مقلدین قرآن و حدیث کو ناقص سمجھتے ہیں۔

احناف پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ قرآن و حدیث کو ناقص کہتے ہیں کہ تمام مسائل قرآن و حدیث میں نہیں۔ یہ حضرات سوائے دھوکہ دہی کے کچھ نہیں، اگرچہ قرآن و حدیث میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے، صراحٹاً یا کنایتاً، لیکن عقل سے عاجز ہے۔ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ: ”فلان لم تجد فی کتاب اللہ، فلان لم تجد فی سنة رسول اللہ“ اس پر دال ہے کہ عقل ہر مسئلے کے ادراک سے قاصر ہے، جن مسائل کا حکم صراحٹاً موجود ہے، ان میں تو نفع تھا نہیں اور جو مسائل صراحٹاً مذکور نہیں ان کے حل کے لئے مجتہدین کی ضرورت پیش آتی ہے، لہذا ہم مجتہدین کی عدم فہم و فراست پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی تحقیقات پر عمل پیرا ہیں۔

(۱) أصول السرخسی، باب القیاس: ۱۳۸/۲، قدیمی)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاویٰ، کتاب الزکوٰۃ: ۲۵/۲۵، مکتبۃ العبیکان)۔



آپ کا یہ دعویٰ ہے کہ ہر مسئلہ قرآن وحدیث سے بتائیں گے، اہل حدیث کے دو اصول ”أطیعوا اللہ وأطیعوا الرسول“ تو بھینس کے گوشت اور دودھ کی حلت کا حکم قرآن وحدیث سے بتائیں۔ کبھی گائے پر قیاس کرتے ہیں اور کبھی کہتے ہیں کہ ہم گائے پر قیاس نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بھینس گائے کی ایک نوع ہے، دونوں باتیں درست نہیں۔ قیاس تو آپ کے دو اصولوں سے ہٹ کر بے وہ کیسے معتبر ہو گیا؟ یا پھر کس حدیث میں آیا کہ بھینس گائے کی ایک نوع ہے۔

علامہ ابو بکر صامی اور امام رازی رحمہما اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ مذکورہ آیت استنباط (قیاس) کی نجیت اور عامی پر علماء کی تقلید کے لزوم پر دلالت کرتی ہے، قیاس کے متعلق ابھی مزار کہ قیاس مظہر ہے نہ کہ ثبوت، یعنی حکم کی نسبت حقیقت میں نص کی طرف ہوتی ہے نہ کہ قیاس کی طرف لیکن اس حکم کو اخذ کرنا ہر ایک کا کام نہیں، بلکہ اس کی شرائط ہیں جو ان پر پورا اترے وہی اس کام کو انجام دے سکتا ہے، ہر قیاس معتبر نہیں بلکہ وہ قیاس معتبر ہے جو ”مستنبط من الأصول الثلاثة“ ہو، اسی لئے اصول فقہ کی کتاب میں ہے ”والأصل الرابع القیاس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة“۔

مجتہد قیاس کے ذریعے اس چیز پر لگنے والے حکم کو ظاہر کرتا ہے خود حکم نہیں لگاتا، حکم پہلے سے ہوتا ہے، لیکن مخفی ہوتا ہے، مجتہد اس خفا کو دور کرتا ہے۔

ائمہ شارب نہیں شارح ہیں

﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ [التوبة: ۳۱]۔

”یہود و نصاریٰ نے اپنے علماء اور رویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے۔“

کو پیش کرتے ہیں کہ مقلدین ائمہ کو خدائی درجہ حلال وحرام کا اختیار دیتے ہیں، یہ سراسر کذب اور بہتان ہے، ہمارا عقیدہ ہے کہ نبی بھی خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال، کسی کو حرام قرار نہیں دے سکتا، چہ جائیکہ امام! امام کا رتبہ تو صحابہ سے بھی کم ہے اور نبی کا رتبہ نبی ہی کا رتبہ ہے، کہاں نبی اور کہاں امام؟ جب نبی کو یہ اختیار تحلیل و تحریم نہیں تو امام کو کون پوچھے گا۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿لَمْ نَحْرَمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ [التحریم: ۱]۔

”جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا آپ (قسم کھا کر) اس کو (اپنے اوپر)

کیوں حرام کرتے ہیں۔“



”تحریم الحلال یمن، وتحلیل الحرام یمن“ لہذا حکم دیا کہ کفارہ ادا کرو۔ ﴿فقد فرض الله لكم حجة ايمانكم﴾۔ [التحریم: ۲]۔ اگر آپ نبی کو شارع حقیقی سمجھتے ہیں تو یہ عقیدہ آپ کو مبارک ہو، ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ صاحب العزت شارع حقیقی اور نبی کی ذات شارع مجازی ہے۔

ائمہ حلال و حرام بتاتے ہیں بتاتے نہیں، بتانے اور بتانے میں بہت فرق ہے، لوگ کفریہ کلمات کہہ کر اپنے کو حق مانتے ہیں علماء انہیں کافر بتاتے ہیں، ائمہ کی حیثیت شارح کی ہے شارع ہرگز نہیں۔

### میر تقی الدین سے دلچسپ سوال

غیر مقلدین سے سوال کیا گیا آپ تو محققین میں شمار ہوتے ہیں، اصل العقائد کلمہ طیبہ ”لا الہ الا اللہ“ حمد رسول اللہ“ کا ثبوت اپنے دو اصولوں سے فرمائیں، واضح رہے کہ عقائد کے باب میں قطعی الثبوت و قطعی صحت ضرور کار ہوتی ہے، اخبار آحاد سے کام نہیں چلتا۔ بڑی مشکل سے ایک حدیث نکالی لیکن اس میں دوسرے محقق کر رہے، قرآن میں لا الہ الا اللہ ایک مقام میں ﴿فما علم انه لا الہ الا اللہ﴾ [محمد: ۱۹]۔ اور محمد رسول اللہ﴾ [الفتح: ۲۹]۔ دوسری جگہ پر ہے اصل العقائد کو اپنے اصولوں سے ثابت نہیں کر سکتے، خدایا تحقیق کریں گے؟

### میں تقلیدی معتبر ہے؟

علامہ عبداللہ بن احمد نمکری فرماتے ہیں: ”التقلید اتباع الانسان غیرہ فیما یقول أو یفعل معتقداً للحقیۃ من غیر نظر وتامل فی البلیل..... ثم اعلم ان التقلید علی ضربین: صحیح، وفاسد، صحیح ان یقول: لا الہ الا اللہ أو أشهد ان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ، فیقال له: ما قلت؟ قل: اتی وجدت المؤمنین یقولون هذه الكلمة فیکونون مسلمین عند اللہ تعالیٰ، فقلتها أيضاً لاکون منہم فهو مؤمن“ (۱)۔

”تقلید اسے کہتے ہیں کہ انسان کسی کو حق پر سمجھتے ہوئے دلیل میں غور و خوض کئے بغیر قولاً

و فعلاً اس کی پیروی کرے..... جانتا چاہے کہ تقلید کی دو قسمیں ہیں: تقلید صحیح، تقلید فاسد، تقلید

صحیح یہ ہے کہ کوئی لا الہ الا اللہ یا اشهد ان لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھے۔ اس سے پوچھا جائے کہ تم نے کیا پڑھا اور کیوں پڑھا؟ تو وہ کہے کہ لوگ جب یہ کلمہ پڑھتے ہیں تو اللہ کے ہاں ان کا شمار مسلمانوں میں ہوتا ہے، میں نے بھی اس لئے پڑھا تا کہ مسلمان ہو جاؤں تو وہ مؤمن ہوگا۔

آپ سے سوال ہے کہ اس آدمی کا ایمان معتبر ہے یا نہیں؟ اگر اس کا ایمان معتبر ہے تو یہ ایمان تقلیدی ہے آپ نے تو اصل لا اصول میں تقلید کو قبول کر لیا اور اگر اس کا ایمان معتبر نہیں تو پھر سارے کافر ہیں۔

### فقہ خفی کی خصوصیت

امت پر فقہ خفی کا بہت احسان ہے، فقہ خفی ہی وہ واحد فقہ ہے، جس میں فقہ تحقیقی اور فقہ تقدیری دونوں معیار ہیں، فقہ تحقیقی صرف ان مسائل کا حل جن کا وقوع بھی ہوا ہو، فقہ تقدیری فرضی صورتیں بنا کر ان کا جواب دیتا، اگر یوں سمجھیں اس کا یہ حکم ہے، آج کل سیکڑوں پیش آمدہ مسائل فقہ تقدیری کی روشنی میں حل کئے جاتے ہیں، لہذا ہر فقہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر کبیر لکھی عقلی احتمالات بنا کر ان کے جوابات دیئے اور وہ احتمالات آج پیش آرہے ہیں۔ (۱)

(۱) فقہ خفی کی یہ خصوصیت واحسان غیر مقلدین کے لئے ناقابلِ تحمل ہوا، لہذا مولانا امین اللہ صاحب اپنی عادت کے مطابق فقہی عبارات میں تاقض ثابت کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں (۱۰۲): اس عبارت میں منظور صاحب پوری امت پر فقہ خفی کی تقلید کو واجب کرنا چاہتے ہیں، لیکن بے بس ہیں۔ ہم کہتے ہیں: اس میں بکثرت غلطیاں ہیں۔ ہر فیصد باطل ہیں اس سے اللہ موع پر بیان کر سکتے ہیں۔ پھر ص: (۱۲۶) پر لکھتے ہیں: ہم کہتے ہیں کہ یہ تقدیری فقہ جو فرضی مسائل ہیں صحیح نہیں ہے، بلکہ تحقیقی صحیح ہے۔ فیصد قرآن و سنت کے خلاف ہے۔ فقہ خفی کا پوری امت پر کوئی احسان نہیں ہے، بلکہ کتاب و سنت کا احسان ہے، محدثین کا احسان ہے جنہوں نے دین کو جمع کیا۔

معلوم نہیں کس جملے سے مولانا یہ کہتے ہیں کہ پوری امت پر فقہ خفی کی تقلید واجب کرنے کا ارادہ ہے؟ اصل مسئلہ اور مولانا کا تبصرہ دیکھنے کے بعد ہر ذی عقل جان لے گا کہ عبارت کا مقصد کیا ہے؟ جو حضرات اردو کی عبارت کے مفہوم و مقصد سے سمجھ پارہے وہ بیجا تکلف و غلط فہمی سے بیزاری اور محقق ہونے کے ہمتی ہیں؟ یا بالحب!

علاوہ ازیں فقہ خفی کے مسائل کے متعلق مولانا نے جا بجا اس قسم کا تبصرہ کیا۔ ہمیں یقین ہے کہ مولانا فقہ خفی میں مسائل کے طبقات و فیروہ کی حقیقت سے بخوبی واقف ہوں گے، لیکن اپنی عادت سے مجبور ہو کر اس قسم کے تبصرے کرتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہ خفی میں موجود مسائل کے متعلق کچھ وضاحت کی جائے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

چشمہ شمس سے آگے فقہ حنفی میں موجود مسائل تین قسم کے ہیں:

۱- مسائل الاصول انہیں ظاہر الروایہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو احمد، علاؤ اللہ، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف رحمہمہمہ تینوں یا ان میں سے کسی ایک کا قول ہو اور یہ مسائل امام محمد کی درج ذیل کتب میں ہیں: الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، المسیر، صحیح مسر الکبیر، التریادات، المسوط۔

۲- مسائل النوادر ان کی تین قسمیں ہیں:

وہ مسائل جو احمد، علاؤ اللہ سے مروی تو ہیں، لیکن امام محمد کی مذکورہ چھ کتب کے علاوہ میں ہیں جیسے کیسانیات، ہدونیات،

تجلیات، رقیات

یا امام محمد کے علاوہ دیگر ائمہ کی کتب میں ہیں جیسے کتاب البحر للحسن بن زیاد، کتاب الامالی لابن یوسف

یا بحر روایات مفردہ: رولعب ابن ساعد، رولعب معنی بن منصور وغیرہ سے ثابت ہیں۔

۳- فتاویٰ و واقعات۔ یہ وہ مسائل ہیں جنہیں مجتہدین حاکمین: عصام بن یوسف، ابن رحم، محمد بن ساعد، ابویسلمان

تھ جانی، ابو حنیفہ بخاری اور بعد والوں جیسے: محمد بن مسلمہ، محمد بن مقاتل، نصیر بن یحییٰ، ابوالنضر قاسم بن سلام وغیرہ نے اصحاب مذہب

صحابیت نہ ہونے کی بنا پر استنباط کیا۔ سب سے پہلے ان فتاویٰ کو ابواللیث سرمدی نے کتاب النوازل میں جمع کیا۔ اس کے بعد دیگر

حقق نے بھی ان کے جمع کرنے کا التزام کیا جیسے مجموع النوازل، الواقعات للناظمی، الواقعات للصدر الشہید (۱)۔ شرح عقود (۲)۔

حس: (۱۷/۱)

پھر تسبیل اور ضبط میں آسانی کے لئے ائمہ سے مروی مسائل کو تلفظ جنوں کی شکل میں لکھا گیا۔ چونکہ متون کی بنا اختصار پر تھی

۔ حق کی شروع کی ضرورت محسوس ہوئی تو تلفظ شروحات مظہر عام پر آئیں۔ اسی طرح بعض حضرات نے مسائل اور واقعات کے نام

سے بھی مسائل کو جمع کیا۔ فتاویٰ دراصل ان مسائل کو کہتے ہیں جن میں متاخرین کو حنفی میں کی کوئی مراحت نہ ملی اور انہوں نے استنباط

نہتے ہوئے جواب دیا۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: الفتاویٰ والواقعات وہی منہائل استنبطها المجتہدون المتأخرون

حسٹوا عن ذلك ولم یجدوا فیہا رواۃ عن اهل المنصب المتقدمین۔ شرح عقود رسم المفتی: ۱۷/۱۔

بعض مصنفین نے ان مسئلہ مسائل کو بقیہ مسائل سے ممتاز کرتے ہوئے الگ سے تحریر کیا اور بعض نے مسائل الاصول اور

صحبہ کے ساتھ بلا تفریق ذکر کیا۔ اور عام طور پر یہ مسائل بلا تفریق ہی مقبول ہوتے چلے آئے ہیں۔ جیسا کہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے

ہے۔ ثم ذکر المتأخرون هذا المسائل مختلطة غیر متميزة كما فی فتاویٰ قاضی خان والمخلاصة وغیرہما، ومیز

صحبہم كما فی کتاب المحيط لرضی الدین السرخسی فإنه ذکر أولاً مسائل الأصول، ثم النوادر، ثم الفتاویٰ

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

صہما فعل۔ شرح عقود رسم المفتی: ۱۷/۱۔

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) فقہ حنفی میں موجود مسائل کے متعلق تجربہ کرتے ہوئے علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: المست

الفقهية لن كان ما أخذها معلوماً مشهوراً من الكتاب والسنة والإجماع فلا نزاع فيها لأحد، وإلا بان كنت اجتهادية ينظر لن نقلها مجتهداً لزم اتباعه بلا مطالبة دليل، وإلا فإن نقلها عن مجتهد وأثبت نقله فكذلك... فإن كان ينقل من قبل نفسه أو من مقلد آخر أو أطلق فإن يش دليلاً شرعياً فلا كلام، وإلا ينظر فإن وافق الأصح والكتب المستعيرة يجوز العمل به، وينبغي للعالم أن يطلب الدليل عليه، وإن خالف ما ذكر فلا يلتفت إليه، صرحوا أن المقلد لن أفتى بلا نقل عن المعبرات فلا ينظر إلى فتواه. شفاء العليل: (۱/۱۷۹).

اسی طرح متون، شروح وغیرہ کے متعلق وضاحت موجود ہے کہ کس متن کا کیا درجہ ہے؟ اور کون سی شرح معتبر ہے؟ جلد تک فتاویٰ کا تعلق ہے تو صرف فتاویٰ کی نقول سے فتویٰ دینا اصول افتا کے خلاف ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا ينبغي بنقل الفتاوى، إنما يستأنس بها إذا لم يوجد ما يعارضها من كتب الأصول، ونقل المذهب أجمع وجود غيره لا يلتفت إليها، خصوصاً إذا لم يكن نص فيها على الفتوى. شرح عقود رسم المفتى: ۳۶/۱.

شمس الدین حریری شارح ہدایہ کے حوالے سے متقول ہے: إن هذه الفتاوى هي اختيارات المشايخ، فلا تعارض في كتب المذهب، قال: وكذا كان يقول غيره من مشايخنا، وبه أقول. (۴) شرح عقود رسم المفتى: ۳۶/۱۔  
الاولاد والحكام میں بھی اسی قسم کی عبارت تحریری کی اور مزید فرمایا: صرح علمائنا بأنه لا يفتى بما في كتب الفتاوى إذا خالف في المتن والشروح، تنبيه الولاة والحكام: ۳۶۶/۱۔

قائدہ: فقہ حنفی میں فتویٰ ائمہ سے مسائل نقول پر ہوتا ہے کسی کی رائے پر نہیں اور نقل کا اطلاق ان مسائل پر ہوتا ہے جو معین مذہب یا اصحاب اخرج، اصحاب الترجیح صحیح سے متقول ہوں۔ علامہ شامی رحمہ اللہ ایک مسئلے کی تفریح میں اپنے بعض ہم عصرین پر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: النقل ما يكون عن صاحب المذهب أو عن صاحب التخریج والتصحیح والتمیز والاثبات والمنع، وإذا أراد بالنقول ما ذكر الخيري وشيخه فهذا أشد خطأ. غاية البيان في أن وقف الإتيار عن أنفسهما وقت لا وقفان: ۵۵/۲۔

خود علامہ شامی رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے کو اختیار کیا ان مسائل میں علامہ شامی کی رائے حرف آخر بنتی ہوئی۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ اہل الاحکام میں طلاق المدخول کے بیان میں علامہ شامی رحمہ اللہ کی عبارت کے متعلق لکھتے ہیں: کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ نے اپنی ایک رائے ظاہر کی ہے..... اور یہ ثابت ہو چکا کہ فتویٰ متحول پر ہوا کرتا ہے کسی کی ذاتی رائے فتویٰ نہیں دیا جاسکتا الا إذا ظهر تائيد بالمتقول..... پس رد المحتار میں جو رائے مذکور ہے وہ فتویٰ نہیں، بلکہ محض ایک عالم فقہ ہے اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ لیساحۃ بین ہم میں خودی نہیں دیا جاسکتا (حالات مذکورہ مثل مجتہدین ہیں) پس دوسروں کی رائے بحث پر فتویٰ کیوں کر ہو سکتا ہے۔ امداد الاحکام، کتاب الطلاق، فصل فی طلاق الریض: ۵۶۱/۲-۵۶۲۔

## تیسری دلیل

﴿فاسئلوا اهل الذکر ان کتم لا تعلمون﴾ [النحل: ۴۳]:

”اہل ذکر سے پوچھ لو اگر تم لوگ خود نہیں جانتے۔“

علامہ آلوسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ”اکلیل“ سے نقل کیا: ”وفی ”الاکلیل“

حلال السیوطی: انه استدل بها علی جواز تقلید العامی فی الفروع“ (۱)۔

”علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”اکلیل“ میں اس آیت سے فروعات

میں جواز تقلید پر استدلال کیا۔“

## محمد مجتہد کے لئے تقلید سے مفر نہیں

علامہ قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”لم یختلف العلماء أن العامة علیہا تقلید علماء ہا وأنہم

— ید بقولہ عزوجل: ﴿فاسئلوا اهل الذکر﴾، وأجمعوا علی أن الأعمی لا یبدلہ من تقلید غیرہ مما

— یمیزہ بالقبلة إذا أشکلت علیہ، فکلک من لا علم لہ ولا یصرلہ بمعنی ما یدین بہ، لا یبدلہ من

— علمہ (۲)۔“

”علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مجتہد کی تقلید واجب ہے اور ﴿فاسئلوا اهل

الذکر﴾ سے علماء ہی مراد ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ نابینا پر جب قبلہ مشتبہ ہو جائے تو اس پر کسی

غیر کی تقلید (بات ماننا) لازم ہے جس کے بتانے پر اسے اعتماد ہو، اسی طرح علوم دینیہ میں جسے

ہمارے نہ ہو اس پر بھی علماء کی تقلید واجب ہے۔“

## تیسرے نتیجہ و ثمرہ سوال ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إنما شفاء العی السؤال“ (۳)۔

روح المعانی: سورة النحل: ۴۳، الجزء: ۱۴، ص: ۵۲۱، رشیدیہ)۔

— غیر قرطبی، سورة الانبیاء: ۷، الجزء: الحادی عشر، ص: ۲۴۱، رشیدیہ)۔

— خودود، کتاب الطہارۃ، باب فی المجروح بنیم: ۵۴/۱، اندلسیہ)۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آیت اور حدیث میں سوال کا تذکرہ ہے، سوال اور قہید میں فرق ہے، جواب یہ ہے کہ قہید نتیجہ اور ثمرہ ہے سوال کا، پہلے آپ سوال کریں گے پھر دیئے گئے جواب کو مانیں گے، یہی قہید ہے، قہید تعریف گزری "اتباع الإنسان غیرہ فیما یقول أو یفعل" پہلے مجتہد سے کوئی بات دریافت کی جائے گی اور عمل ہونے کے بعد اس پر عمل کیا جائے گا، الحاصل: سوال مقدمہ قہید ہے اور قہید ثمرہ و نتیجہ سوال ہے۔

### چوتھی دلیل

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك: ۱۰]۔

”اگر ہم سنتے یا سمجھتے تو ہم اہل دوزخ میں نہ ہوتے۔“

”قال ابن عباس: لو كنا نسمع الهدى أو نعقله أو لو كنا نسمع سماع من يعنى ويفكر أو

عقل من يميز وينظر“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کہیں

گے کاش کہ ہم ہدایت کی بات سنتے یا از خود اتنی عقل رکھتے کہ ہدایت کو پالیں یا معنی یہ ہے کہ کاش

کہ ہم اس شخص کی بات سنتے جو سمجھ بوجھ رکھنے والا تھا یا ہمارے اندر اتنی عقل ہوتی کہ کھوٹے

کھرے میں فرق کر سکتے۔“

### نجات کے دو طریقے

حکیم الامت علامہ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: نجات کے دو طریقے ہیں، نسمع

الہدی، نسمع سماع من یمعی ویفکر یعنی ہدایت والوں کی بات کو سنتے اور اس پر عمل کرتے یہی قہید ہے

خود تحقیق کرتے اور مسئلے کو دلیل سے ثابت کرتے کہ اس مسئلے کی یہ دلیل ہے اور اس آیت سے یہ مسئلہ بطور حجت

ثابت ہو رہا ہے وغیرہ۔ (۲)

(۱) تفسیر قرطبی: ۱۸/۱۴۲، رشیدیہ۔

(۲) مولانا امین اللہ صاحب فرماتے ہیں: امت میں صرف دو طرح کے لوگ نہیں، بلکہ اس میں مجتہدین بھی ہیں، مختصین بھی

اتحاد بھی ہیں جو کزنہ علماء سے مسائل دریافت کرتے ہیں اور قہید نہیں کرتے اور آپ کی طرح گمراہ (بقیہ کلمہ)



## ۱۔ تحقیق تحقیق نہیں تقلید ہے

تحقیق اس کو کہتے ہیں کہ دلیل خود منطبق کرے یا اس طریقے سے استدلال کرے کہ یہ آیت اس مسئلے پر  
تھی تھمنا یا التزاما دلالت کرتی ہے۔ باقی پہلے بھی یہ بات گزری ہے کہ کسی کی بات کو نقل کرنا نقل تحقیق ہے، تحقیق  
مسلک تقلید ہے اور دلیل پیش کرنا کہ فلاں مسئلہ فلاں دلیل سے بطور عبارت انص یا اشارۃ انص کے ثابت ہے غیر  
تحقیق کے بس کی بات نہیں۔ ان کے فتاویٰ جات نقل تحقیق سے بھرے پڑے ہیں پھر بھی اپنے کو غیر مقلد کہتے ہیں۔

## ۲۔ محکم کے مطابق دلیل پیش کرنا فقہاء کا کام ہے

مولانا غلام رسول خان صاحب فرماتے ہیں: ”محکم اور دلیل میں مطابقت بایں طور کہ حکم اس دلیل سے عبارت  
ہے۔ حتمۃ انص، اقتضاء انص یا دلالت انص سے ثابت ہو رہا ہے صرف فقہاء کا میدان ہے، محدثین کے بس کی بھی  
شے۔ غیر مقلدین کا مقام تو بہت دور ہے، مثلاً: امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب قائم کیا، باب لا تقبل صلوۃ  
معدور یہ دعویٰ اور حکم ہے بطور دلیل یہ حدیث پیش کی، ”لا تقبل صلوۃ بغیر ظہور ولا صدقة من غنول“۔  
شعہ صحت صلوۃ کا ہے کہ بغیر طہارت نماز صحیح ہی نہیں اور دلیل میں لا تقبل نفی قبولیت کا ذکر ہے، صحت اعم مطلق  
صح قول انص مطلق، عدم قبول عدم صحت کو مستلزم نہیں، بالفاظ دیگر دعویٰ خاص کا اثبات عام دلیل سے نہیں ہوتا  
تہ لا دلالة للخصوص علی العموم من إحدى الدلالات الثلاث“۔

## ۳۔ محدث کی شہادت کہ فقہاء معانی حدیث زیادہ جانتے ہیں

محدث کا کام نقل حدیث ہے، حدیث سے مسئلہ استنباط کرنا فقہاء کا کام ہے، اگر محدث استدلال کرنا

یہ صحیح معنی سے آگے (مقلدین بھی ہیں۔ سو آپ کی تقسیم غلط تھری۔

مولانا صاحب کا یہ جملہ ”کہ زندہ علماء سے مسائل دریافت کرتے ہیں اور تقلید نہیں کرتے“ قابلِ تعجب ہے، کیوں کہ اگر اس  
جس تحقیق کا نام دیتے ہیں تو تحقیق کی یہ قسم غیر مقلدین کی خانگی اصطلاح تو ہو سکتی ہے حقیقی نہیں۔ اگر اسے اتباع کہتے ہیں تو اتباع  
بہتر فرق نہ ہونا نام ثابت کر چکے۔

مسئلہ کا تقسیم کو غلط کہنا اس لحاظ سے درست ہے کہ امت میں وہ لوگ بھی ہیں جو اکابرین امت پر نازیبا الفاظ سے طعن کر  
تے۔ اصل میں یہاں بنیادی درجات کو بیان کرنا تھا، کیوں کہ محققین اگر صلیح اجتہاد سے متصف ہیں۔  
تخصیر مجتہد۔ اور غیر مجتہد میں اجتہاد کی ملاحیت نہیں تو لازماً اسے تقلید کرنا پڑے گی، اگر چہ محدث دھری کے باعث وہ انکار کرے۔



چاہے تو زیادہ سے زیادہ یہ استدلال کر سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مسئلہ پر مطابقت دلاتی کرتی ہے، تضمن اور التزام کی پہنچ سے دور ہیں۔ مسئلہ کی حقیقت تک پہنچنا صرف فقہاء کا کام ہے۔ مسئلہ ولوغ کلب میں فقہاء کہتے ہیں کہ احادیث میں جو عدد کا ذکر آیا وہ مقصودی نہیں، مقصودی چیز انشاء ہے، تین مرتبہ سے حاصل ہو یا تین سے زائد سے اسی طرح استنباء کے مسئلے میں بھی مقصود انشاء ہے، ایک پتھر سے حاصل ہو یا دو تین سے، جیسا کہ صاحب "نہ الايضاح" نے فرمایا اگر نجاست مخرج سے تجاوز نہ کرے تو استنباء کی ضرورت نہیں اگر تجاوز کرے تو پھر استنباء کرے بات کی تہ تک پہنچنا فقہاء کا کام ہے اور محدثین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الغفهاء هم أعلم بمعاني الحديث". فقہاء معنی حدیث محدثین سے زیادہ جانتے ہیں (۱)۔

## تقلید شخصی کا مسئلہ

تقلید شخصی کے دلائل سے فقہید مطلق کا اثبات بھی ہوتا ہے جیسا کہ زید کے اثبات سے خود بخود انسان کا اثبات ہوتا ہے: "لأن الزيد عبارة عن الإنسانية مع الهذية".  
 "إن المقيد عبارة عن المطلق مع المقيد" اور وہ قید اسی شخص کی ہے، نیز تقلید شخصی اخص جب کہ تحقیر مطلق اعم ہے اور وجود الأخص يستلزم وجود الأعم۔

پہلی دلیل

"عن حذيفة رضى الله عنه قال: "قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: قطع باللذين من بعدى، أبى بكر وعمر". رواه الترمذى، وقال: هذا حديث حسن" (۲)۔  
 "حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگ میرے بعد ان دونوں کی پیروی کرنا (جو میرے جانشین ہوں گے) اور وہ ابوبکر و عمر ہیں۔"

(۱) (سنن الترمذی: ۱/۱۹۳، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی غسل الميت، سعید)۔

(۲) (سنن الترمذی، کتاب المناقب، مناقب أبی بکر الصديق: ۲/۲۰۸، سعید)۔

اس سے تہذیبِ شخصی پر واضح استدلال کیا جاسکتا ہے۔ باللہ الذین مہدل منہ اور اسی بکر و عمر بدل ہے۔ حکم  
 قہر کیا گیا اور پہلے ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ التقلید هو الاتباع، والاتباع يستلزم الاقتداء، والاقتداء  
 صحیح۔ اتباع، فلامنافاة بین الاقتداء والاتباع، یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

یسے زائد کی تعیین تہذیبِ شخصی کے معانی نہیں

اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ نبی، آرام صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وہ شخصوں کے نام لئے، جنہیں: احاد و متعین  
 محمد یہیں نے تہذیبِ شخصی پر استدلال درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ  
 عنہ ملتے رہی، ان کی اتباع کی جاتی رہی، ان کے انتقال کے بعد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت میں ان  
 سخت کی گئی، یہ شخص واحد کی اتباع اور تہذیب نہیں تو کیا ہے؟

صیح و سلی

عن العرباض بن ساریہ قال: وعظنا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یوما بعد صلوۃ  
 صبح عظة بلیغة، خرفت منها العیون، ووجلّت منها القلوب، فقال رجل: إن هذه موعظة مودع،  
 قد عهدنا یا رسول اللہ! قال: أوصیکم بتقوی اللہ والسمع والطاعة، وإن عبد حبشی، فإنه من  
 بعدکم یری اختلافاً کثیراً، وإیاکم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منکم فعلیہ  
 من بعدہ الخلفاء الراشدین المہدیین، عضوا علیہا بالنواجذ. هذا حدیث حسن صحیح (۱)۔

”حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم نے نماز کے بعد ہم کو نہایت مؤثر انداز میں نصیحت کی کہ ہماری آنکھوں سے آنسو جاری  
 ہو گئے اور دلوں میں خوف پیدا ہو گیا، ایک شخص نے عرض کیا، یا رسول اللہ! معلوم ہوتا ہے کہ یہ  
 آخری نصیحت ہے، آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تم کو  
 نصیحت کرتا ہوں کہ خدا سے ڈرتے رہو اور تم کو مسلمان مردار جو کہے سننے اور بجالانے کی وصیت  
 نہ سمجھو، اگرچہ وہ مردار حبشی غلام ہو، تم میں سے جو شخص میرے بعد زندہ رہے گا وہ بہت زیادہ  
 خوف دیکھے گا، لہذا تمہیں چاہیے کہ دین میں نئی نئی باتیں پیدا کرنے سے بچو، اس لئے کہ وہ

گمراہی ہے۔ ایسی حالت میں تم پر لازم ہے کہ میرے اور ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کے طریقے کو لازم جانو اور اسی طریقے پر بھروسہ رکھو اور اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑے رہو۔“

حکم دیا کہ خلفاء راشدین کے بتائے ہوئے طریقے کو بھی مضبوطی سے تھامے رہو، تہذیب خضی میں امام کی عین ہوئی تشریح پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”خلفاء“ جمع کا صیغہ ہے اور خلفاء چار ہیں، لہذا یہ تہذیب خضی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ خلفاء جمع کا صیغہ ہے اور خلفاء چار ہیں لیکن نفس الامر اور خارج میں لوگوں کا واسطہ پہلے حضرت ابو بکر پھر حضرت عمر، پھر حضرت عثمان اور حضرت علی سے پڑا، یعنی تہذیب خضی کا تحقق نفس الامر اور خارج میں علی بن ابی طالب البدریت ہوا۔

### سنت کی تعریف

خلفاء راشدین کے عمل کو بھی سنت کہا گیا، اسی لئے ہمارے نزدیک سنت کی تعریف بھی یوں کی جاتی ہے۔  
 ”جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے موافقت اختیار کی ہو۔“ اذان سنت مودہ ہے لیکن حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عملی طور پر اذان دینے کا ثبوت علی التحقیق نہیں، صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صرف تین راتوں کی تراویح کا ثبوت ملتا ہے، رکعات کا ثبوت نہیں۔  
 ۱۔ پورے رمضان میں، ۲۔ منیٰ الجملہ، ۳۔ مسجد میں، ۴۔ ختم قرآن، کس حدیث سے ثابت ہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا عمل نہیں تو حکم دکھائیں، کسی حدیث میں نہیں یا پھر یہ دکھائیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قرآن کا حکم دیا ہو۔ یہ صرف صحابہ کے عمل سے ثابت ہے۔ جب آپ یہاں صحابہ کی بات مانتے ہیں تو رکعات تراویح کے سلسلے میں بھی ان کی بات کو تسلیم کریں اور بیس رکعات تراویح پڑھیں۔

### تیسری دلیل

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے پوچھا گیا کہ طواف کے بعد عورت کو حیض آجائے تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا لوٹ جائے، اہل مدینہ نے کہا: ”لاناخذ بقولك وندع قول زيد“ (۱)۔

”عن عكرمة أن أهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت، قال لها:“

— لا نأخذ بقولك ، وندع قول زيد بن ثابت ..... وفي رواية الثقفی : لا نبالي بقولك أفتيتنا أو  
سكت ، لا نتابعك وأنت تخالف زيدا“ (۱)۔

”حضرت عکرمہ فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ نے حضرت عبداللہ بن عباس سے اس  
عورت کے متعلق پوچھا جسے طواف کے بعد حیض آجائے، حضرت امین عباس نے فرمایا: وہ والہی  
جاسکتی ہے، اہل مدینہ نے کہا: ہم زید بن ثابت کی بات چھوڑ کر آپ کی بات نہیں مانتے  
..... ثقفی کی روایت میں ہے: آپ ہمیں فتویٰ دیں یا نہ دیں، ہمیں آپ کے فتویٰ کی پرواہ  
نہیں اور نہ ہی ہم آپ کی بات مانیں گے کہ آپ زید بن ثابت کی مخالفت کرتے ہیں۔“

اہل مدینہ صاف طور پر کہہ رہے ہیں کہ ہم آپ کے قول کو نہیں لیتے ہم زید بن ثابت کی بات ہی مانیں گے،  
تہذیبی نہیں تو کیا ہے؟

تہذیبی دلیل

صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کا ارشاد ہے: ”لا

سنی مادام هذا الخبر فيكم“ (۲)۔

جب تک یہ موجود ہیں انہی کی اتباع کرو اور پیش آمدہ مسائل کا حل انہی سے پوچھو۔ فیض واحد ہیں، تہذیبی

تہذیبی چیز ہے۔ (۳)

صحیح ابی داؤد، کتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت : ۷۴۹/۳ - ۷۵۰، قدیمی۔

— صحیح للبخاری، کتاب الفرائض، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة : ۹۹۷/۲، قدیمی۔

سیدنا امین اللہ پشاور صاحب اس کے حلقہ میں: (۱۶۰) پر فرماتے ہیں: اس حدیث میں آپ کی تہذیب کا رد ہے اور اس میں آپ  
ﷺ کو دلیل نہیں۔ یہ تو عمدہ عالم سے مسائل معلوم کرنے ہیں اور اس کا حکم قرآن نے دیا ہے ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾۔

اب آپ کی اس بات کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی مجتہد اور عالم کے انتقال کے بعد اس کا علم بھی فوت ہو جانا چاہیے اور اسے کامل عمل قرار نہ  
دیں۔ بلکہ عمدہ علماء کے اجتہاد پر عمل کیا جائے۔ اور زعمہ علماء کو چاہیے کہ وفات پا جانے والے علماء و مجتہدین کے استنباطات کو ایک  
محکمہ کے تحت جمع کر کے اور نہایت احتیاط سے جملہ امور پر یہ بات بدلنا غلط ہے امت کا تعامل اس کی تردید کرتا ہے۔

جرح و معترض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: عبداللہ امین مسعود کو ابو موسیٰ اشعری نے یہ دیکھا اس لئے دیا کہ وہ قرآن و حدیث کو زیادہ  
مستند و عمدہ روئے میں دلیل پیش کرتے تھے اور مسائل دلیل کا اتباع کرتا تھا۔ مسعود کی رائے کا تابع اور مقلد نہ تھا۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## پانچویں دلیل

”حدثنا هناد، ثنا وكيع، عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث بن عمرو، عن رجاء بن  
أصحاب معاذ، عن معاذ أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن، فذكر  
كيف تفضى؟ فقال: أفضى بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله قال: فبسنه رسول  
الله، قال: إن لم يكن في سنة رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - قال: أجتهد رأيي، قال:  
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب ويرضى“ (۱)۔

”حضرت معاذ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یمن بھیجے کا ارادہ کیا تو فرمایا: وہاں

کس طرح فیصلے کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا: قرآن کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ صلی

(بقیہ گذشتہ صفحہ سے آگے) جواب: یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے آپ کو کئی مثالیں پیش کرنی  
ہوں گی جن میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے مسائل کے سامنے دلیل پیش کی ہو۔ ورنہ حوط الفتاد۔ علاوہ ازیں یہ بات تسلیم کیے  
تو چارہ ہی نہیں کہ مسائل نے فہم مسئلہ من الدلیل تو حضرت عبداللہ بن مسعود کی تہذیب کی، بہر حال تہذیب سے مفر نہیں۔  
تیسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس روایت میں تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اتباع کا ذکر ہے، نہ کہ امام ابو حنیفہ  
اور تم لوگ تو صحابہ کی تہذیب کو حرام سمجھتے ہو۔

جواب: یہ اثر تہذیبِ شخصی کے نفسِ جواز پر پیش کیا گیا ہے کہ تہذیبِ شخصی جائز ہے۔ جب اصل ثابت ہے تو ہر جزئی کے اثبات  
کے لئے دلیل کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔ ورنہ اگر کوئی مطالبہ کرتے کہ کسی اثر میں مولانا امین اللہ پشاور کی صاحب کا نام دکھایا جائے کہ  
وہ اپنی فطرت و عادت سے مجبور ہو کر اکابرین امت کے بارے جن اخلاقِ عالیہ کا مظاہرہ کرتے ہیں وہ ناجائز ہے تو یہ مطالبہ نفس  
ہوگا۔ کیوں کہ اکابرین کو سب وطن کا نشانہ بنانے کی ممانعت ثابت ہو چکی تو اب نشانہ بنانے والا زید ہو یا بکریا مولانا امین اللہ سب پر  
وہمید صادق آئے گی۔

چوتھا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”جب تک یہ عالم موجود ہیں“ سے معلوم ہوا کہ مردے سے نہیں پوچھا جا سکتا  
شاید آپ کے امام صاحب ہنوز زندہ ہیں۔ کیا ہو گیا آپ کو آپ بریلویوں سے بھی آگے نکل گئے۔

جواب: اگر یہ قول نہ ہوتا تو بھی ہر ذی عقل جانتا ہے کہ مردوں سے نہیں پوچھا جاتا۔ جب کہ مولانا کو نکتے کی یہ بات سنا  
تے بعد سمجھ آئی۔ نیز تہذیب میں مقلد سے پوچھا نہیں جاتا کہ امام صاحب کی حیات کا دعویٰ کیا جائے۔ ہوش و حواس میں اس قسم کا کلام  
سار نہیں ہوتا۔

”اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اُرقرآن میں نہ ملے تو پھر؟“ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ سنت رسول اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اُر سنت رسول اللہ میں بھی نہ ملے تو کیا کرو گے؟“ حضرت معاذ نے جواب دیا: پھر اجتہاد کروں گا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی ذات قابل تعریف ہے، جس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس راہ کی توفیق دی جسے جو پسند کرتا ہے اور اس پر راضی ہے۔“

اہل یمن نو مسلم ہیں، احکام ہویہ سے زیادہ واقف نہیں، ان کی عبادات، مناکات، معاملات، معاشرت کے متعلق حضرت معاذ کریں گے، اور اہل یمن اپنے تمام مسائل ان سے دریافت کریں گے، یہی تہذیبی شخصی ہے۔  
 - حدیث سے اہل حدیث کے دو اصول اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول۔ (صرف قرآن و حدیث) برقرار نہ۔  
 - یہ اور اصل اجتہاد بھی ہو گیا اور اجتہاد قرآن و سنت میں غور و فکر کر کے ہی کیا جائے گا۔ قرآن و حدیث میں غور۔  
 - اس کا کام نہیں۔ یہ کام وہی کرے گا جو علوم پر مکمل دسترس کے علاوہ تقویٰ سے بھی آراستہ ہو اور یہ صفات متحد ہیں۔ باقی غیر مجتہد تو مجتہد کی تحقیق پر عمل پیرا ہوں گے، یہی تہذیبی شخصی کا حاصل ہے۔ (۱)

مصرعہ ص: (۱۵۸) پر اس حدیث کے متعلق اعتراضات اور جوابات کی بوجھاڑ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”الجواب لولہ: یہ حدیث صحیحہ حدیث کے متعلق ضعف کا اعتراض اور اس کا جواب خود کتاب میں موجود ہونے کے باوجود مولانا کا اعتراض ناقابل فہم ہے۔  
 میرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: دوسرا جواب یہ کہ آپ تو مقلد ہیں اور مقلد حدیث سے استدلال نہیں کر سکتا جیسا کہ سینہ سیموں میں لکھا ہے۔ رجوع الی الحدیث مقلد کا وظیفہ نہیں۔ احسن الفتاویٰ: ۵۲/۳، ارشاد القاری: ۱/۵۲/۳، ۱۸۸ میں لکھا ہے۔  
 محمد بن عبد اللہ مقلد کا کام نہیں یہ وظیفہ مجتہد ہے۔“

جواب: کتابوں میں جو لکھا ہے وہ بالکل درست ہے کہ مقلد جو صلیب اجتہاد سے متصف نہیں جب اس میں براہ راست تصحیح صحت نہیں تو اسے منع کیا گیا۔ اور مذکورہ حدیث سے ثابت بات عبارت الیہ سے ثابت ہے جسے ہر عربی جانتے والا جان سکتا ہے۔ لے استدلال و استنباط کی ضرورت نہیں۔ استدلال و استنباط الگ چیز ہے اور عبارت الیہ سے ثابت شدہ حکم الگ۔  
 - سطح استنباط کے لئے مہارت کے ساتھ تقویٰ، خشیت الہی اور اخلاقی نبوی سے متصف ہونا ضروری ہے۔ جب کہ عبارت صحیحہ حکم کے لئے شخص عربیت سے واقفیت۔

تیسرا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: حدیث تو اجتہاد کے بقا کے لئے دلیل ہے کہ ہر عالم تعراب بھی اجتہاد کرتا ہے۔  
 - یہ جہاد کا دروازہ بند کر چکے ہیں چوتھی صدی میں جیسا کہ رد المحتار (۱/۳۹۶) میں لکھا ہے جو کہ آپ کی معجزہ کتاب ہے اور آپ صحیحہ لازم سمجھتے ہیں کہ آپ میں سے کوئی مجتہد ہی نہیں اور یا اس کے اجتہاد کو تسلیم نہیں کرتے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)



علامہ جوز جانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”الموضوعات“ میں اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا: ”ہذا الحدیث باطل، رواہ جماعة عن شعبۃ، وقد تصفحت هذا الحديث: الحسانید الکبار والصغار، وسألت من لقبته من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجده طریقاً غیر هذا، والحاتر بن عمرو هذا مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه“ (۱)۔

”یہ حدیث باطل ہے، ایک جماعت شعبہ سے یہ حدیث نقل کرتی ہے، میں نے چھوٹی

بڑی مسانید چھان ماریں اور جس عالم سے ملاقات ہوئی اس حدیث کے متعلق اس سے پوچھا

لیکن اس سلسلہ کے علاوہ دوسری سند نہ ملی جب کہ اس سند میں حارث بن عمرو مجہول ہے اور حضرت

(ترجمہ شدہ مسئلے آگے) جواب: اجتہاد مطلق بند ہے کہ کوئی نیا مذہب نکالا جائے۔ مطلق اجتہاد بند نہیں۔ ادنیٰ تائل سے یہ بات ہی عبارت سے ثابت ہے۔ بالعرض اگر کسی نے مطلق اجتہاد کے بند ہونے کا قول اختیار کیا تو یہ اس کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں، لہذا اس کے ذریعے باقیوں کو الزام دینا درست نہیں۔

چوتھا اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: چوتھا جواب یہ ہے کہ آپ بتائیے کہ معاذ بن جبل نے کہاں اجتہاد کیا ہے؟ اور انہیں نص کہاں نہیں ملی ہے؟ اور یمن والوں نے ان کی تھلید کی ہو۔ اس کی کوئی ایک مثال دکھائیے۔ کبھی بھی نہیں دکھا پاؤ گے۔

جواب: اصولی مناظرہ اور اصول تحقیق کے خلاف دلیل کا مطالبہ از خود غلط ہے، چہ جائیکہ اس کے جواب میں سنی کی جائے پانچواں اعتراض کرتے ہوئے مولانا نے ایک فرضی مثال پیش کی۔ اس کے متعلق عرض ہے کہ خود اس مثال سے تھلید شیعہ اگر چہ جڑی اور خاص کیوں نہ ہو ثابت ہے۔ جب کہ آپ کا دعویٰ سلب کلی ہے اور اس کے توڑ کے لئے آپ کی پیش کردہ دلیل جتنی مثال ہی کافی ہے۔ ہمیں جواب دینے کی ضرورت نہیں۔

پہنچا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: منقول صاحب کے پاس اس حدیث کی تصحیح کے لئے کچھ بھی نہیں۔ پس شیخ الاسلام صاحب القیم کی تھلید کی ہے اور ان سے تصحیح نقل کی ہے۔ چاہیے تو یہ کہ یہ خفی ذاکثر جامع السعول والستحول امام صاحب سے اس حدیث کی تصحیح کرتے یا از خود تحقیق کرتے۔

جواب: اگر یہ ابن القیم رحمہ اللہ کی تھلید ہے تو آپ نے بھی حدیث کی تصحیف میں ترمذی، ابو داؤد و غیر کی تھلید کی، لیکن آپ راوی کے زمانے میں موجود نہ تھے کہ براہ راست اس کا مشاہدہ کرتے ہوئے حدیث کی تصحیف کرتے۔ امام صاحب سے تصحیف کے نقل کا مطالبہ ہٹ دھرمی اور من چاہی دلیل کا مطالبہ ہے جو اصول کے خلاف ہے۔

آخر میں عرض یہ ہے کہ جولا یعنی اعتراضات، اکابرین امت پر طعن کی جو بیماری آپ کو لگی ہے اس کا مکمل علاج ہے۔ ڈاکٹر کے پاس موجود ہے۔ ایک مرتبہ آپ زحمت کریں تو انشاء اللہ یہ بیماری دور ہو جائے گی۔



معاذ کے جمعی ساتھی معروف نہیں۔ اس قسم کی سند قابل اعتماد نہیں ہوتی۔“

علامہ ابن قیم نے ”اعلام الموقعین“ میں اس کا جواب دیا ہے: ”وهذا الحديث وإن كان عن غير مسلمين، فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدث به حارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون من واحد لو سئى، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي يخفى، ولا يعرف في أصحابه منهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين جيلهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حابيل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض نفع الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناده حديث فاشدد يديك به“ (۱)۔

”اس حدیث کے دلوایں کے نام اگرچہ معلوم نہیں لیکن یہ بات معترض نہیں کیونکہ وہ حضرت معاذ کے ساتھی ہیں اور اس حدیث کی شہرت بایں طور ہے کہ حارث بن عمرو حضرت معاذ کے ساتھیوں کی جماعت سے اس حدیث کو نقل کر رہے ہیں اور حضرت معاذ کے ساتھیوں کی جماعت سے نقل کرنا شہرت حدیث کے سلسلے میں اس سے زیادہ سودمند ہے کہ کسی ایک ساتھی سے نقل کرتے اور اس کا نام لیتے، باوجود رادلوایں کے نام نہ ہونے کے حدیث کیونکر مشہور نہ ہو کیوں کہ حضرت معاذ کے ساتھیوں کی شہرت علم دین، بزرگی و سچائی کے حوالے سے قطعی نہیں اور نہ ہی ان کے ساتھیوں میں کوئی مجرم یا کذاب ہے بلکہ وہ سب اعلیٰ و برتر قسم کے مسلمان ہیں۔ اہل علم اسے نقل کرنے میں شکر و تحسین کا شکار نہیں ہوتے اور شک و تحسین کا شکار کیونکر ہوں جب کہ اس حدیث کے رواۃ میں شعبہ سرفہرست ہے اور شعبہ کے متعلق بعض ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ جب شعبہ کسی حدیث کی سند میں ہو تو اس حدیث کو مضبوطی سے تھام لو۔“

علامہ ابن قیم خلیف کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: ”إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن مسعود، وهذا إسناده متصل ورجالهم معروفون بالثقة على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، بحديثك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بحجة لوارث“..... وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد لكن لما تلفتها

الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتج به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له“ (۱)۔

”عبادہ بن نسی اس حدیث کو عبدالرحمن بن غنم کے واسطے حضرات معاذ سے نقل کرتے ہیں اور یہ متصل سند ہے، اس کے رواقہ بھی عادل وثقہ ہیں، مزید یہ کہ اہل علم اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور قابل استدلال سمجھتے ہیں، ان امور کی وجہ سے ہم یہی سمجھتے ہیں یہ حدیث ان کے پاس صحیح ہے (اگر صحیح نہ ہو تو کیونکر اسے نقل کرتے اور کیونکر اس سے استدلال کرتے) جیسا کہ علماء امت کی نقل و استدلال کی بناء پر ہم ”لا وصية لوارث“ کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ یہ احادیث اگرچہ سند اس پائے کی نہیں لیکن جب جماعت در جماعت سے منقول ہوتی چلی آ رہی ہیں تو اسی صحت کی وجہ سے ان کی سندوں میں بحث کی چنداں ضرورت نہیں، اسی طرح حدیث معاذ بھی ہے۔ جب علماء کی ایک جماعت اس سے استدلال کرتی ہے تو سند پر بحث کی خاص ضرورت نہیں۔“

عبدالرحمن بن غنم کے متعلق ابن عبدالبر اندلسی فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا زمانہ پیدائش ملاقات نہ ہو سکی۔ حضرت معاذ کے ساتھی تھے اور حضرت عمر سے ان کا سامع ہے: ”وكان من أئمة أهل الشام“ (۲)۔

### چھٹی دلیل

”كتب عمر بن الخطاب إلى شريح أفض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن لم تجد فيما قضى به الصالحون“ (۳)۔

”حضرت عمرؓ نے قاضی شریحؓ کو لکھا کہ قرآن کے مطابق فیصلہ کرو، اگر قرآن میں نہ ملے تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرو، اگر سنت رسول میں بھی نہ ملے تو ماضی کے علماء نے جس طرح فیصلے کئے ہوں اس طرح فیصلہ کرو۔“

تھلید شخصی یہی ہے کہ علمائے سابقین کی آراء پر عمل کیا جائے۔

(۱) (اعلام الموقعين، حديث معاذ: ۱/۱۵۵، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (تهذيب التهذيب: ۶/۲۵۰، دار صادر بيروت، تهذيب الكمال: ۱۷/۳۴۲، مؤسسة الرسالة)۔

(۳) (جامع بيان العلم وفضله، باب اجتهاد الراي على الأصول: ۲/۸۴۶، دار ابن الجوزي)۔

”وابن عباس کان یفتی بما فی الکتاب ثم بما فی السنة ثم بسنة ابی بکر وعمر لقوله صلی  
تعلی علیہ وسلم: اقتلوا باللذین من بعدی ابی بکر وعمر“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس اولاً قرآن کے مطابق فیصلہ کرتے، اگر قرآن میں مراحت نہ  
ہوتی تو سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مطابق، اگر سنت میں بھی مراحت نہ ملتی تو  
حضرت ابو بکر عمر کے فیصلوں کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے: میرے بعد ان  
دونوں کی پیروی کرنا (جو میرے جانشین ہوں گے) ابو بکر و عمر۔“

## تیسری دلیل

”وقال ابن عبدالمکک بن ابی سلیمان: سمعت سعید بن جبیر یقول: تستفتونی وفیکم  
وہ لنعمی“ (۲)۔

تہذیب و تمدن پر واضح دلیل ہے کیونکہ حضرت ابراہیم نخعی اعلم تھے اور اعلم ہی کی بات پر اعتماد کیا جاتا ہے اور ہم  
بحسب حنفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اعلم سمجھتے ہیں، لہذا انہی کی تحقیق پر اعتماد کرتے ہیں۔

کہتے ہیں کہ صحابہ کرام امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اعلم تھے وہ زیادہ لائق تقلید ہیں۔ جواب یہ ہے کہ  
ہم انہی ارشادات پر عمل پیرا ہیں، جو پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے اور جو صحابہ  
مرضیون اللہ علیہم اجمعین کے معمول بہا ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مسائل کو یکجا کر کے ملح اور مدون  
یہ تیسرے شریعت ایجاد نہیں کی، لہذا یہ اعتراض فضول ہے کہ ہم صحابہ کرام کی تقلید کیوں نہیں کرتے۔ کہاں صحابہ کا  
مذہب ہے امام ابو حنیفہ کہ ہم امام ابو حنیفہ کو ترجیح دیں۔ أعاذنا اللہ منہ۔

## چوتھی دلیل

”صل شعيب ابن الجحباب: قال لی الشعبي: عليك بذلك الأصم یعنی ابن سیرین“ (۳)۔  
”شعيب کہتے ہیں کہ شعبي نے مجھے کہا ابن سیرین کو لازم پکڑو۔“

سريعة الفتاوى: ۱۹/۱۰۹، مكتبة العيكان۔

سنة لحفاظ: ۷۴/۱، دار احیاء التراث العربی۔

سنة لحفاظ: ۷۸/۱، دار احیاء التراث العربی۔

”روی احمد بن محمد بن زہر عن ابن وہب قال: لو كان بقي لنا عمرو بن الحارث ما احتجنا إلى مالك“ (۱)۔

”احمد بن محمد بن راوی ہیں کہ ابن وہب کہا کرتے تھے اگر عمرو بن الحارث زندہ ہوتے تو ہم امام مالک کے پاس نہ جاتے۔“

علامہ ابن تیم رحمہ اللہ نے کئی آثار ”اعلام الموقعین“ میں نقل کئے جو تھلید شخصی پر واضح دلائل ہیں: ”وقال الشعبي: إذا اختلف الناس في شيء فخذوا بما قال عمر“ (۲)۔

”شعیبی فرماتے ہیں اگر کسی مسئلے میں لوگوں کا اختلاف ہو تو اسی تحقیق پر عمل کرو جو حضرت عمر سے ثابت ہو۔“

غیر مقلدین کے اصول کے پیش نظر امام شعیب مشرک ٹھہرے کہ قرآن کو پس پشت ڈال دیا اور خدا سے تناز عثم فی شیء و فرکوه إلى الله والرسول ﴿ کو ترک کیا۔

”قال محمد بن جرير: لم يكن أحده له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه، ويعرج من قوله إلى قوله، وقال الشعبي: كان عبدالله لا يثبت، وقال: لو قنت عمر لقنت عبدالله“ (۳)۔

”محمد بن جریر فرماتے ہیں سوائے عبداللہ بن مسعود کے کسی صحابی کے ایسے شاگرد نہیں جو فقہ میں ان کے قیادوی و مذہب محفوظ کرتے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمر کے قول کی وجہ سے اپنا مذہب قبول چھوڑ دیتے تھے اور اپنے مذہب میں حضرت عمر کی ذرہ بھی مخالفت نہیں کرتے۔ بسا اوقات اپنی تحقیق چھوڑ کر حضرت عمر کے قول کو اختیار کرتے۔ امام شعیبی فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود قنوت نہیں پڑھتے تھے اور کہتے اگر عمر قنوت پڑھتے تو عبداللہ بھی قنوت پڑھتا۔“

تھلید شخصی اسی کا نام ہے، اگر غیر مقلدین اس دور میں ہوتے تو حضرت عبداللہ بن مسعود بھی قنوت

(۱) (تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۸۴، دلر احیاء التراث العربی)۔

(۲) (اعلام الموقعین، فصل الصحابة سادة المفتين والعلماء: ۱/۲۳، دلر الجیل)۔

(۳) (اعلام الموقعین، فصل فضل عمر بن الخطاب: ۱/۲۸، دلر الجیل)۔

فرماتے کہ براہ راست احادیث نہیں، بلکہ حضرت عمر کی موافقت کی کوشش کرتے ہیں۔

”قال الشعبي: من ستره أن يأخذ بالوثيقة في القضاء فليأخذ بقول عمر، وقال مجاهد: إذا حلف الناس في شيء فانظروا ما صنع عمر فخلوا به“ (۱)۔

”شعی فرماتے ہیں: جسے یہ بات بھلی لگے کہ قضاء (فیصلوں) میں بہتر صحیح راہ

پر گامزن ہو تو اسے چاہیے کہ حضرت عمر کے قول پر عمل کرے، مجاہد فرماتے ہیں: جب لوگ کسی

بات میں اختلاف کریں تو حضرت عمر کا فعل دیکھیں کہ وہ کیا ہے، اسی کو لے لو۔

غیر مقلدین یہاں کیا اب کشائی کریں گے، کیا فیصلوں میں بہتر صحیح راہ پر گامزن وہ شخص ہے جو حضرت عمر  
نقض پر عمل کرے یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول بہتر ہے؟ اسی طرح مجاہد جو بوقت اختلاف بجائے قرآن  
صحیح کے حضرت عمر کے قول کو لینے کا حکم دیتے ہیں۔

”وقال الأعمش عن إبراهيم أنه كان لا يعدل بقول عمر و عبد الله إذا اجتماعا، فإذا اختلفا  
عنه قول عبد الله أعجب إليه؛ لأنه كان ألطف“ (۲)۔

”اعمش ابراہیم نخعی کے متعلق فرماتے ہیں کہ حضرت عمر و عبد اللہ بن مسعود جب کسی

مسئلے پر متفق ہوئے تو ابراہیم نخعی اسی قول کو اختیار کرتے اور جب ان کا اختلاف ہوتا تو حضرت

عبد اللہ بن مسعود کا قول بوجہ نرمی و سہولت کے انہیں زیادہ پسند تھا۔

”قال [طاؤس] أدرکت سبعین من أصحاب محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم إذا تداروا  
سواءً انتهوا إلى قول ابن عباس“ (۳)۔

”طاؤس فرماتے ہیں: میں نے ستر صحابہ کا زمانہ پایا، جب بھی ان کا کسی چیز میں

اختلاف ہوتا تو آخری فیصلہ حضرت ابن عباس کے قول پر ہی ہوتا۔

غیر مقلدین ان صحابہ کے متعلق کیا کہیں گے، جو بوقت اختلاف (میان) تنازعہ میں شیخ فردوسہ ابی اللہ  
کو چھوڑ کر حضرت ابن عباس کے قول کو مانتے ہیں۔

۱۔ مسند الشافعی، فصل فضل عمر بن الخطاب، ۱/۲۷، دار الجلیل۔

۲۔ مسند الشافعی، فصل الصحابة سادة المفتين، ۱/۲۳، دار الجلیل۔

۳۔ مسند الشافعی، فصل ابن عباس، ۱/۲۷، دار الجلیل۔









## جن مجتہدین کا مذہب مدون نہیں ان کی تقلید جائز نہیں

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ولیس فی الكتاب والسنة فرقی فی الأئمة المجتہدین من شخص وشخص، فمالک، واللیث بن سعد، والأوزاعی، والثوری هؤلاء أئمة فی زمانہم، وتقلید منہم کتقلید الآخر، لا یقول مسلم: إنه یجوز تقلید هذا دون هذا، ولكن من منع من تقلید أحد ہذا فی زماننا، فإنما یمنعہ لأحد شیعین: أحدهما: اعتقاده أنه لم یتق من یعرف مذاہبہم، وتقلید ثبت فیہ نزاع مشہور، فمن معنہ قال: هؤلاء موتی، ومن سوغہ قال: لابد أن یکون فی الأحياء من یعرف قول المیت.

والثانی: أن یقول: الإجماع الیوم قد انعقد علی خلاف هذا القول..... وأما إذا کان الذی یقول بہ هؤلاء الأئمة أو غیرہم قد قال بہ بعض العلماء الباقیہ مذاہبہم، فلا ریب أن قوله یموافقة هؤلاء، ویعتضد" (۱).

"قرآن وحدیث میں ائمہ مجتہدین کے متعلق کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا، امام مالک، لیث بن سعد، امام اوزاعی، سفیان ثوری وغیرہ اپنے زمانے کے امام تھے، ان میں سے ہر ایک کی تقلید اس طرح ہے جیسے دوسرے کی تقلید، کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ صرف اس کی تقلید جائز اور اس کی جائز نہیں، اس کے باوجود ان مجتہدین کی تقلید سے جو حضرات منع کرتے ہیں، اس کی دو وجہیں ہیں:

۱- ان کے خیال میں اب ان مجتہدین کے مذاہب سے کوئی واقف نہیں اور میت کی تقلید کے متعلق مشہور اختلاف ہے، جو حضرات منع کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ مر گئے اب ان کی تقلید جائز نہیں اور جو اسے جائز کہتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگرچہ یہ مجتہدین وفات پا گئے لیکن اب بھی کئی صاحب حیات ان کے اقوال کو جانتے ہیں..... البتہ جن مجتہدین کے مذاہب باقی ہیں اگر ان کے اقوال سے ان کی تائید ہو تو پھر ان مجتہدین کا قول بھی مضبوط شمار ہوگا۔"

حاصل یہی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر مجتہدین کے مذاہب باقی نہ رہ سکے، اس لئے صرف ائمہ

## تہذیبی ہے۔

علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وہجب علینا أن نعتقد أن الأئمة الأربعة والسفیانین حقیر ہی وداود الظاہری وإسحق بن راہویہ وسائر الأئمة علی ہدی ..... وعلی غیر المجتہد أن — منعباً معیناً..... لیکن لا يجوز تقلید الصحابة وکذا التابعین کما قالہ إمام الحرمین: کل من لم — منعبہ، فیمتنع تقلید غیر الأربعة فی القضاء والإفتاء؛ لأن المذاهب الأربعة انتشرت وتحررت — ظهرت تقيید مطلقها وتخصيص عامها بخلاف غیرهم؛ لانقراض أتباعهم، وقد نقل الإمام — إجماع المحققین علی منع العوام من تقلید أعيان الصحابة وأکابرهم“ (۱)۔

”ہم پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ ائمہ اربعہ، سفیان ثوری و سفیان بن عیینہ، امام ہوزائی، داؤد ظاہری، اسحاق بن راہویہ اور تمام ائمہ راہ راست پر تھے..... اور غیر مجتہد پر لازم ہے کہ کسی معین مذہب کی تقلید کرے..... لیکن صحابہ کی تقلید جائز نہیں، اسی طرح تابعین کی تقلید بھی۔ جیسا کہ امام الحرمین کی تحقیق سے واضح ہے کہ جس امام کا مذہب مدون نہ ہو اس کی تقلید جائز نہیں۔ لہذا قضاء و افتاء میں ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی اور کی تقلید جائز نہیں۔ کیوں کہ مذہب اربعہ اس حد تک مشہور اور پھیل گئے کہ ان میں مطلق کی قیودات، عموم کی تخصیصات بھی واضح ہیں، برخلاف دیگر مذہب کے کہ ان میں یہ چیز نہیں کیوں کہ ان کے پیروکار جلد ہی ختم ہو گئے تھے۔ امام رازی نے اجماع نقل کیا ہے کہ عوام کو اکابر صحابہ کی تقلید سے منع کیا جائے گا۔“

تمام مجتہدین کے متعلق یہ عقیدہ رکھیں کہ وہ ہدایت پر تھے، باقی تقلید صرف ان کی کی جائے گی جن کے صحابہ مدون و منح ہیں۔ صحابہ کرام کی تقلید کی اجازت نہیں، کیوں کہ ان کے مذہب بھی مدون نہیں۔

## مجتہدین کی تقلید نہ کرنے کی وجہ

علامہ نووی اسی بات کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں: ”ولیس له التمسذب بمذذب أحد من — الصحابة وغيرهم من الأولین وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممن بعدهم؛ لأنهم لم يتفرغوا — العلم وضبط أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مہذب محرز مقرر، وإنما قام بذلك

من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين القائمين بتمهيد أحكام الوقائع فـ  
وقوعها الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها كمالك وأبي حنيفة وغيرهما“ (۱)۔

”اکابرین صحابہ وغیرہ اگرچہ بعد والوں سے علم و عمل میں بہت آگے ہیں لیکن پھر بھی  
کسی کے لئے جائز نہیں کہ صحابہ کرام کے مذہب کو اپنائے، کیونکہ صحابہ کرام کو اتنا موقع نہیں ملا کہ  
وہ اپنے مذہب کو مدون کرتے اور اس کے اصول و فروع کو محفوظ کرتے، اسی وجہ سے صحابہ میں  
سے کسی بھی صحابی کا مذہب مدون و ملح نہیں، یاں بعد میں آنے والے ائمہ امام مالک، امام ابوحنیفہ  
وغیرہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور باقاعدہ مذاہب مدون کر کے ان کے اصول و فروع کو محفوظ کیا  
اور مسائل کے وقوع سے پہلے ان کا حل تلاش کیا۔“ (۲)

(۱) (شرح المہذب: ۱/۸۸، فصل فی آداب المستفتی، دار الفکر)۔

(۲) اس عبارت پر مولانا کافی براکتیں ہیں کہ ص: (۱۱۳) پر فرماتے ہیں: اسی طرح کی غلط عبارت تحت المناظر میں مزید دیکھئے۔  
کہتے ہیں: اولاً تو اس عبارت میں کس قدر دجل و فریب اور ظلم ہے:

۱۔ ایک تو تمام صحابہ کرام کو پس پشت ڈال دیا کہ کسی صحابی کا کوئی مذہب نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ان کا مذہب قرآن و حدیث  
کسی اور مذہب کی کیا ضرورت تھی جو بتاتے۔ یہ مذہب حنفی تو آپ نے بنایا ہے جو اکثر بدعات و خرافات سے پر ہے۔ یہ اسلام کی  
تعبیر نہیں۔

جواب: اس دجل و فریب اور ظلم کا ارتکاب ایک ایسے فقیہ و محدث نے کیا ہے جس کے بغیر آپ کی گاڑی نہیں چلتی۔  
مانیا: دجل و فریب تو یہ ہے عبارت ”کسی بھی صحابی کا مذہب مدون و ملح نہیں“ کو آپ نے ”کسی صحابی کا کوئی مذہب نہ  
سے تعبیر کیا۔ دونوں عبارتوں میں فرق عام آدمی بھی جانتا ہے، لیکن غیر مقلدین کے مجھ صاحب اپنی فکر صاحب سے معنی کو بہت  
لے گئے۔

مثلاً: یہ کہنا کہ ”مذہب حنفی تو آپ نے بنایا ہے جو اکثر بدعات و خرافات سے پر ہے“ یا ”نہن مذہب حنفی کون ہیں؟ یہ  
جانتا ہے۔ بدعات و خرافات سے پر ہونے کا دعویٰ بلا دلیل ہونے کی بنا پر قابل رد ہے۔ اور یہ کہنا کہ یہ اسلام کی کوئی تعبیر نہیں۔  
متعلق عرض ہے کہ اگر حنفی مذہب اسلام کی صحیح تعبیر نہیں تو کیا اسلام کی صحیح تعبیر آپ کے اقوال و زریں ہیں جو تائید بالا کتاب پر  
ہوتے ہیں، یا جن میں مسلم اکابرین امت کا سفر اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات کہے جاتے ہیں یا وہ بازاری عنوانات  
نالتنا آپ کی فکر صاحب اور عقل سلیم کی پیداوار ہیں۔

مزید کہتے ہیں: ”پھر کہتے ہیں کہ صحابہ فارغ نہ تھے۔ یہ بھی جھوٹ ہے“ یہ بھی غلط بیانی اور (بیرا گے سنی)

## تہذیب بنانا جائز نہیں

مذہبِ راست قرآن و حدیث سے اخذ کر کے کسی کو نیا مذہب اختیار کرنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ علوم و سننِ پیغمبرؐ و ستر ستر نہ رکھنے والا ایک دو حدیثوں کو دیکھ کر کوئی رائے قائم کرے گا، مثلاً: بول قائم کی حدیث دیکھ کر حضرت عیسیٰؑ ہو کر پیشاب کرنا سنت ہے، وضو نما غیرت النار کی حدیث دیکھ کر حکم لگائے گا کہ گوشت کھانے کے بعد چاہیے وغیرہ۔ اسی لئے کسی کو اجازت نہیں کہ نیا مذہب بنائے بلکہ مذہبِ اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کو چھوڑے۔ اگر کوئی اپنے علم کے زور پر دعویٰ کرے کہ یہ باتیں عوام کے لئے ہیں اور میں مجتہد ہوں، مجتہد کے لئے تہذیبِ جائز نہیں۔ میں اپنا مذہب بناتا ہوں تو اس کا جواب علامہ ابن خلدون نے کافی پہلے دیا ہے۔

”وبعد عسی الاجتهاد لهذا العهد مردود علی عقبہ ومنهجہجور تقلیدہ، وقد صار اهل الإسلام من تقلید هؤلاء الأئمة الأربعة“ (۱)۔

”اس زمانے میں جو بھی دعویٰ اجتہاد کرے گا اس کا دعویٰ ناقابل قبول ہوگا اور نہ ہی

اس کی تقلید کی جائے گی، کیوں کہ اب اہل اسلام صرف ائمہ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں۔“

فرماتے ہیں اہل اسلام تو ائمہ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں، اگر تقلیدِ شرک و بدعت ہے تو اہل اسلام سب کے

سے منع ہوئے آگے (۱) دلیل القبول بمالایرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے۔ مذکورہ عبارت کو غور سے ملاحظہ کیا جائے تو مولا نا کا یہ منہ بخیر محبت ہے۔

پھر لکھتے ہیں: تیسرے یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہاں اصول و فروع دونوں کئے ہیں؟ یہ خالص جمہور ہے۔ اصول میں سرے سے حق کتاب ہی نہیں۔“ مولا نا چاہتے ہیں کہ ہم ان کی من چاہی دلیل پیش کریں اور ان کا ہر وہ مطالبہ پورا کریں جس کی ان کو حق ہو۔ کوئی سرے سے امام صاحب کے متعلق ہائی مذہبِ حق ہونے کا انکار کرے اور دلیل میں مولا نا ہی کی بات پیش کرے کہ ”ہمیں کون سے تصنیف ہے؟ یا کسی صحابی کی روایت مروی نہ ہونے کی بنا پر اس کی صحابیت ہی کا انکار کرے تو یہ ہٹ دھرمی ہے۔

حرے لکھتے ہیں: ”یہاں کہہ رہے ہیں کہ صحابہ کرام کے مذہب کی پیروی نہیں کرنی چاہیے، کیوں کہ ان کا کوئی مذہب نہیں، حق قبول ہیں نہ کوئی فتویٰ ہے جس کی اتباع اور تقلید کی جائے۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اقوال حجت ہیں۔ فحسب

حجۃ الجمعة: والحاصل أن قول الصحابی حجة بہج تقلیدہ عندنا“۔

صحابہ کرام کا قول حجت ہے اور صحابہ کرام کا باقاعدہ مذہب دونوں میں واضح فرق کے باوجود یہاں اشکالِ سمجھ سے محض غلط فہمی ہے۔

## سب مشرک و بدعتی (۱)؟

(۱) اس عبارت میں بھی مولانا کو دو جل کے آثار نظر آئے، لہذا فرماتے ہیں (۱۲۱): اس عبارت میں بہت دو جل ہے: کہتے ہیں کہ تو حدیث سے براہ راست اخذ کی اجازت نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ کس نے منع کیا ہے؟ اگر آپ کی اجازت نہیں تو آپ کون ہوتے ہیں؟ کیا قرآن و حدیث صرف امام ابوحنیفہ کے لئے وقف ہیں یا چاروں اماموں کے لئے؟ کیا باقی امت کے لئے نہیں۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ جہاں مولانا کو دو جل نظر آتا ہے وہاں بے اختیاری میں خود دو جل کا ارتکاب کر جاتے ہیں۔ عبارت میں علت بھی موجود ہے کہ علوم و فنون پر پختہ دسترس مدخل

ثانیاً: شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی آنے والی عبارت میں خود مولانا نے ایک تصحیح کر کے جوابات کی وہ یہ ہے کہ بالکل تمام مذاہب چھوڑ دینا کہ ان میں سے کسی بھی مسئلے کو نہ لیا جائے اور ایک علیحدہ مذہب بنایا جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل حدیث نے تو کبھی ایسا نہیں بلکہ جیسا گزر چکا ہے کہ عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں۔ (۱۳۳)۔

یہی بات ہم کریں تو قابل اعتراض اور مولانا کریں تو تحقیق!

• علاوہ ازیں جن چار مذاہب میں آپ کے مسائل موجود ہیں وہ تو آپ کی تحقیق کے مطابق بدعت ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین یا جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حکم نہیں دیا تو یہاں آپ کو نیچے اترنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی۔ مذہب کی بنیاد بدعات و خرافات سے پر مذاہب پر رکھی۔

چنانچہ غیر مجتہد کے لئے اس بات کی ممانعت بدیہی اور ائمہ من القس ہے۔ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ مجتہد کا مسلط علم قوت استنباط خود اسے اس میدان میں بڑھنے سے روکتے ہیں۔ اور کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اجتہاد صرف امام ہیں۔ اگر اربعہ کا حق ہے۔ ان کے علاوہ بھی باقی مجتہدین گزرے اور ان کے مذاہب پر بھی کچھ عرصے تک عمل ہوتا رہا۔

شعرانی کی جس بات کو آپ ہمارے خلاف دلیل جان رہے ہیں اس قسم کی بات خود تحفۃ السائل میں جواب دعویٰ ہے۔ میں موجود ہے۔ اور یہ اختلاف ازمنہ کی وجہ سے ہے۔ پہلے زمانے میں دین داری غالب اور خواہشات نفسانی مطلوب تھیں۔ پابندی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اسی لئے حضرات علمائے کرام نے بھی عبارات میں مسئلے کو مطلق لکھا۔ لیکن بعد میں خواہشات نفسانی کی بھڑی سے بچنے کے لئے کسی خاص مذہب کی پابندی لازمی قرار دی گئی جیسا کہ تعلیق خصوصی کے عنوان میں مذکور عبارات سے بات واضح ہے۔

علی سبیل التجول اگر ذہن غلوں کی بات قرآن نہیں تو علامہ شعرانی رحمہ اللہ کی بات بھی کوئی قرآن نہیں جس سے آپ کے التزام و بندہ ہیں۔

اجتہاد پر لا حاصل بحث کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کس قسم کے اجتہاد کے متعلق بند ہونے کا دعویٰ کیا گیا۔ اجتہاد مطلق بند ہے یا اجتہاد متعید اور اجتہاد جزئی کی بھی اجازت نہیں۔ اگر کسی نے مطلقاً اجتہاد کے متعلق بند ہونے (بجز اگلے صفحے)





خواہش غالب اور احکام خداوندی کی تکمیل مغلوب ہو وہ دین نہیں، اور مذاہب اربعہ کو چھوڑنے میں نفسانی خواہشات کا غلبہ ہوتا ہے۔ مثلاً: غصے میں تین طلاقیں دے دیں ائمہ اربعہ کے نزدیک تینوں واقع ہو گئیں، لہذا غیر مقلدیت اختیار کرنی اور تین ایک ہے کا فتویٰ حاصل کر لیا، یہاں ترجیح اتباع نفس کی وجہ سے ہے، دین تابع اور نفس متبوع۔

اسی طرح سرد علاقے میں وضو کرنا دشوار ہے، حنفیہ کے نزدیک خون لگنا ناقض وضو ہے، لہذا مذاہب شافعیہ ترجیح دی کہ وضو نہیں نوتا، پھر مس المرأة کا تحقق ہوا شوافع کے نزدیک وضو ٹوٹ گیا، لہذا حنفیت کو اختیار کیا۔

چوری میں ہاتھ بٹکنے کا مسئلہ ہے اپنا رشتہ دار تھا تو حنفیت کو اختیار کیا کہ نصاب قطع دس درہم ہیں، کسی دشمنی نے چوری کی تو مالکی مذہب رائج نظر آیا۔ قس علیہ الیاتی۔ نفس تو رخصت تلاش کرتا ہے جب کسی مذہب معین کا پابند نہیں ہوگا تو پھر دین، دین نہیں رہے گا۔ (۱)

مذاہب اربعہ کی تہذیب سواد اعظم کی تہذیب ہے

اگر علماء کے اختلاف سے پریشان ہے کوئی ایک بات کہتا ہو تو دوسرا اس کے خلاف کوئی اور حکم دیتا ہے تو اس طریقے پر عمل پیرا ہو جس پر مومنین کی اکثریت عمل پیرا ہے۔

شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: ”ولما اندرست مذاهب الحق إلا هذه الأربعة كان اتباعها اتباعاً للسواد الأعظم“ (۱)۔ جب باقی مذاہب حقہ ناپید اور ختم ہو گئے اور یہی مذاہب اربعہ باقی ہیں تو ان کا اتباع ہی صحیح

(۱) یہاں بھی مولانا امین اللہ صاحب نے، ص: (۱۳۰) پر حسب عادت ناقص ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لکھتے ہیں: صاحب اپنے تحفہ میں لکھتے ہیں مذاہب اربعہ سے اعراض قندوسا ہے۔ پھر لکھتے ہیں: مذاہب اربعہ کی تہذیب سواد اعظم کی تہذیب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اولاً آپ تو تین مذاہب کو چھوڑ چکے ہیں، تذکرہ چار کا کرتے ہیں اور تہذیب ایک کی کرتے ہیں۔ ان کے کلام میں بڑا تضاد ہے۔ آپ ذرا غور کیجئے۔ پھر مسلم الثبوت کی عبارت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر علماء کی بات بھی مان لی جاسکتی ہے۔

جس غور کا مشورہ مولانا دوسروں کو دے رہے ہیں اگر اس کا کچھ حصہ اپنے لئے بھی رکھتے تو بات واضح تھی۔ یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں اور دونوں کا اثبات الگ الگ عبارات سے ہوتا ہے۔ پہلا مسئلہ مطلق تہذیب کا ہے کہ مطلق تہذیب ضروری ہے کہ اس کے چارہ کار نہیں، کیوں کہ ہر ایک میں اجتہاد کی صلاحیت کا نہ ہونا بدین اور فطری امر ہے۔ لہذا مطلق تہذیب کے جواز و اثبات کی بنیاد سے لئے ان عبارات کو پیش کیا۔ اور دوسرا مسئلہ تہذیب شخصی کا ہے جو خاص ہے اور جس کے دلائل الگ سے ذکر کئے گئے۔



حکم جب تقلید کا قائل ہے تو پھر تقلید کو شرکت و بدعت قرار دینا پوری امت کو مشرک و متبدع قرار دینا

حکم کے خلاف ہے۔ (۱)

### تقلید سے مفر نہیں

نہ کے لئے تو تقلید کرنا ویسے ہی لازم ہے لیکن اگر بڑا عالم ہے مگر اجتہاد کی صلاحیت نہیں تو اسے بھی تقلید

س۔ تین مذہبی صاحب دسواں مسئلہ تحقیق کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں: احناف کہتے ہیں کہ مذہب اربعہ کی تقلید

س۔ سے غرض جائز نہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار مذاہب میں تین مذاہب کی تقلید جائز نہیں اور اگر کسی نے ایسا کیا

س۔ گناہ کا گناہ کیا، اس کو تعزیری دی جائے گی، بلکہ حنفی کا شافعی لڑکی سے نکاح جائز ہے اور شافعی کا حنفی لڑکی سے نکاح جائز

س۔ ہے۔ چاروں مذاہب کا حق سمجھتے ہیں، پھر کہتے ہیں کہ تین برحق نہیں۔ اگر یہ تعارض نہیں تو پھر تعارض کس چیز کا نام ہے؟

س۔ مذہب غنی تکمیل تحقیق مذموم نہیں محمود ہے۔ اگر منصب اجتہاد سے موصوف کوئی عالم اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر اپنے

س۔ منصب پر دوسرا مذہب اختیار کرنے تو چونکہ یہ انتقال بنا بر دلیل ہے، لہذا اسے منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی تعریف کی

س۔ جائز ہے۔ جو اس صفت سے متصف نہیں اور ان میں کھڑے کھوٹے کی تیسر نہیں تو ان کا انتقال بدعتیہ اور بدعتیہ خواہش

س۔ کے خلاف ہے۔ اسی لئے مذہب ودین کو کھلونا بنانا اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنا تعزیر کا

س۔ پانچ حوالہ عبارات دلالت کرتی ہیں۔

س۔ حنفی کا شافعی کے ساتھ نکاح جائز نہیں یہ عبارت احناف کی کتابوں میں نہیں البتہ لا ینفسی کے الفاظ موجود ہیں جو

س۔ حنفی میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مذہب کے اختلاف کی وجہ سے ممکن ہے کہ عائلی زندگی میں بھی اختلاف واقع ہو، اسی

س۔ سے تعبیر کیا۔ فتاویٰ بزازیہ کی عبارت قال الامام السفکر دی: لا ینفسی للمحنفی ان یزوج لک شافعی

س۔ یہ جویہ امامین اللہ پشاور کی صاحب کا تبصرہ "پس دیکھئے اہل کتاب سے بھی بڑا کافر سمجھتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ چاروں

س۔ مذاہب احناف اور دیانت کی وجہاں یکمیرتا ہے۔

س۔ میں اللہ پشاور کی صاحب! خدا را محض ضد و متاد اور اپنی ریاست و سیادت کو قائم رکھنے کے لئے اس قسم کے الزامات

س۔ نہ دلیل کی بنا پر آپ احناف کی طرف یہ منسوب کر رہے ہیں کہ شوافع یا باقی مذاہب کے پیروکاروں کو کافر سمجھتے ہیں یا

س۔ نہ حساب کی پیداوار ہے؟ اسی طرح باقی عبارات کے متعلق بھی اپنے اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے اس قسم کے

س۔ بیانات اور انصاف کے سراسر خلاف ہیں۔

۱۔ تاہوگی۔ (۱)

علامہ آمدنی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "العاصی ومن لیس له أهنية الاجتهاد وإن كان محصلاً

لبعض العلوم المعتمدة فی الاجتهاد یلزمه اتباع قول المجتہد" (۲)۔

"علوم دینیہ سے نااہل اور وہ شخص جس نے علوم دینیہ تو حاصل کئے لیکن اس میں اجتہاد

کی صلاحیت نہیں ان پر مجتہد کا اتباع لازم ہے۔"

"کنلتک من لم یبلغ درجۃ الاجتهاد وإن کان محصلاً لبعض العلوم المعتمدة یلزمه اتباع قول

مجتہد من المجتہدین والأخذ بفتاویٰ" (۳)۔

"جس عالم کی رسائی درجہ اجتہاد تک نہ ہو اگرچہ وہ بعض علوم کی ایجہ سے واقف ہے

پھر بھی کسی مجتہد کی تقلید اس پر لازم ہے۔"

اکابرین امت بھی مقلد تھے

امام بیہقی جیسا محدث جب مقلد ہے تو آج کل کے محققین کیسے اپنے کو تقلید سے مستغنی سمجھتے ہیں؟ "وَأَمَّا

البیہقی فکان علی مذهب الشافعی متصراً له فی عامة أقواله" (۴)۔ امام بیہقی شافعی المذہب تھے محدث

شافعی کے عام اقوال میں ان کی طرف سے وقار کرتے تھے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ ان مقلدین کے نام گناتے ہیں جو اصحاب علم و فضل ہونے کے باوجود تقلید سے مستغنی

نہیں: "وبعدهم أصحاب مالك كعبد الله بن وهب وعثمان بن كنانة وأشهب وابن عبدالحكم

(۱) اس عبارت پر مولانا ابن اللہ پشاورى صاحب لکھتے ہیں: "تو دیکھئے تقلید عوام پر کیا علماء پر بھی واجب کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں

اجتہاد کیا چیز ہے؟ جس کو آپ نے عقلاً سمجھ رکھا ہے کہ صرف امام صاحب اس پر قادر ہیں اور کوئی قادر نہیں۔"

یہ اعتراض از خود مغلط ہے۔ کیوں کہ ظاہر ہے کہ اجتہاد کی صلاحیت سے متصف نہ ہونے کی وجہ سے براہ راست نصیحت

استنباط نہیں کیا جاسکتا، لہذا تقلید تو کرنی پڑے گی اور اجتہاد کے متعلق کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ صرف امام صاحب اس پر قادر ہیں

ملاہ کوئی قادر نہیں۔

(۲) (الإحكام في أصول الأحكام، المسئلة الثانية: ۱۹۷/۴، مؤسسة الحلبي، القاهرة)۔

(۳) (تحاف ذوي البصائر: ۶۳۰)۔ (۴) (مجموعة الفتاوى: ۲۶/۲۰، مكتبة المبيكان)۔

— عیہم تقلید مالک و تقلید الشافعی “ (۱)۔

امام ابو داؤد محدث عظیم ہونے کے باوجود امام احمد ضیل سے تعلق رکھتے ہیں: ”و منہم من لہ اختصاص

— لائمتہ کا اختصاص ابی داؤد ونحوہ باحمد بن حنبل “ (۲)۔

”بعض محدثین کا ائمہ سے خاص تعلق و لگاؤ ہے جیسے امام ابو داؤد کو امام احمد بن حنبل

سے خاص لگاؤ تھا“۔ (۳)

مجھ کے لئے تقلید کا حکم

مجہد کے لئے تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مشہور ہے کہ لا یقلد مجتہد مجتہداً، امام الحرمین اور دیگر علماء نے

جس سے اختیار کیا لیکن یہ صرف ان مسائل کے متعلق ہے جن تک مجتہد کی رسائی ہوئی ہے اور جن مسائل میں مجتہد کا حق

تحریر نہ رکھا تو ان میں کسی اور مجتہد کی تقلید جائز ہے، امام مالک مجتہد ہیں لیکن ایک دفعہ چالیس مسئلے پوچھے گئے تو صرف

بعض جواب دیا اور چھتیس کے بارے میں فرمایا: ”لا ادری“۔ لہذا ایسے مسائل میں کسی اور مجتہد کی تقلید جائز ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فاما القادر علی الاجتهاد فہل یجوز لہ التقلید؟ ہذا فیہ

حجۃ و الصحیح انہ یجوز حیث عجز عن الاجتهاد“ (۴)۔

”جس عالم کی رسائی درجہ اجتہاد تک ہو، اس کے لئے تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس

میں اختلاف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ جس مسئلہ میں وہ اجتہاد سے عاجز ہو جائے اس میں کسی کی

تقلید کر سکتا ہے“۔ (۵)

روایات المولعین، فقہاء مصر: ۲۲/۱، دلو الکب العلیۃ بیروت۔

مجموعۃ الفتاوی: ۲۵/۲۰، مکتبۃ العیکان۔

صحیحہات کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوری صاحب، م: (۱۰۵-۱۰۳) پر تاقض ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کبھی ان

مذہب حنفیہ اور کبھی مجتہد لکھتے ہیں: جواب یہ ہے کہ ہماری تحقیق یہی ہے جو ہم نے لکھی۔ اگر کسی کی تحقیق اس کے خلاف ہے اور وہ

مجھے قہر دیتا ہے تو یہ اس کی رائے ہے کوئی قرآن نہیں کہ اس کے ذریعے سے ہمیں الزام دیا جائے۔

مجموعۃ الفتاوی: ۱۱۳/۲۰، مکتبۃ العیکان۔

مجھ کے لئے تقلید جائز ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق مولانا امین اللہ پشاوری صاحب نے مختلف مہارات نقل کیں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

## اتباع نفس جائز نہیں

اتباع نفس اور خواہشات کی پیروی حرام ہے اور حرام کی ضد واجب ہے اور یہ واجب عادتاً تقلید شخصی پر موقوف ہے اور مسلم کاغذہ ہے کہ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب، لہذا تقلید شخصی واجب ہے۔

نیز جب غیر مقلدین کے اکابر تقلید مطلق کو تسلیم کرتے ہیں تو مطلق من حیث انہ مطلق کا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ مطلق کا وجود خارج میں افراد کے ضمن میں ہوتا ہے، اس لئے کسی نہ کسی کی تقلید کرنی ہوگی اور خارج میں کوئی متبع ہوگا اور آپ متبع، لہذا تقلید شخصی پھر بھی تحقق ہو جائے گی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ اسی ایک کی تقلید کرو خواہشات پر عمل نہ کرو کہ اپنی مرضی کے مطابق ایک حکم مذہب شافعی سے تو دور مراضیٰ سے لیا، کیونکہ یہ بھی جائز نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فیکونون فی وقت یقلدون من یعسده ووفی وقت یقلدون من یصححه بحسب الغرض والہوی، ومثل هذا لا یجوز باتفاق الأئمة" (۱)۔

اس کو متبع رخص کہا جاتا ہے جو کہ حرام ہے کیونکہ دین تا بعد اری و فرمانبرداری کا نام ہے، اس میں مرضی کا دخل نہیں اور یہ آزادی تقلید شخصی نہ ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے کسی ایک امام کے مسلک کا پابند کیا جائے گا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اسی آزادی کے مفاسد کو بیان فرماتے ہیں: "لأن ذلك یفتح باب التلاعب بالدين وفتح للذریعہ

(۱) (مجموعۃ الفتاویٰ: ۶۶/۳۲۰، مکتبۃ المصیحکان)۔

(بقیہ گذشتہ مسئلہ سے آئے) اور مذکورہ عبارت کو باقی عبارات کے خلاف قرار دیتے ہوئے لکھا (۱۰۱): سو دیکھئے معذور صاحب نے اپنے بدوں کی ساری باتیں چھوڑ دیں اور امام ابن تیمیہ کی تقلید کرنے لگے اور کوشش کر رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کی تقلید ثابت کریں۔ یہ کیا ت؟ جب کہ یہ گزشتہ حوالہ جات نہیں دیکھ رہے ہیں جو ہم نے احاطہ اور یو بند یوں کی کتابوں سے پیش کئے۔

جواب یہ ہے کہ اختلافی مسئلے میں مختلف اقوال ہوتے ہیں ان مختلف اقوال کی وجہ سے کسی کو اہرام دینا درست نہیں۔

ثانیاً: یہ عبارات کوئی قرآن تو نہیں، بلکہ آراء ہیں۔ اور آپ کو یہ حق کس نے دیا کہ ہم سے کسی اور کی عبارت تسلیم کروا سکتے کوشش کریں۔ ہماری تحقیق یہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اگر آپ کو اس پر اشکال ہے تو مختلف عبارات جو اس مسئلے کے متعلق آ رہی تھیں ان سے ہٹ کر قوی دلائل کے ذریعے ہمارے دعویٰ اور تحقیق کی تردید کریں۔

ثالثاً: تقلید کی تعریف اور اس کے صدق میں ہر مصلح پر تہدیلی کی ضرورت آپ کو کیوں محسوس ہو رہی ہے؟ اگر کسی کی عبارت نقل کرنا اس کی تقلید کرنا ہے تو اس طرح کی تقلید تو آپ بکثرت کر رہے ہیں، بلکہ آپ نے تو احمد یا رخاں نسیمی صاحب کو بھی اپنا متبع ہے۔

ح۔ تحلیل والتحریم بحسب الہوی“ (۱)۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لو جاز اتباع ای مذہب شاء لأفضی إلى أن يلتقط رخصاً من مذہب ہوا، ويتخير بين التحليل والتحریم والواجب والجواز، وذلك يؤدي إلى انحلال رتبة الخلاف انصر الأول؛ فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مہذبة، فعلى هذا يحتج في اختيار مذہب بقلده على التعین“ (۲)۔

”اگر یہ جائز ہوتا کہ جس مذہب کی تقلید کرنی ہے کر سکتے ہیں، تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نفس و خواہشات کی پیروی میں مختلف مذاہب سے رخصتوں کو تلاش کیا جاتا، تحلیل و تحریم، واجب و جائز میں تفرق کو بھاتا اسی کو اختیار کیا جاتا تو اس طرح شریعت کی پابندی سے بھی آزادی مل جاتی، صحابہ و تابعین کے زمانے میں ایک امام کی تقلید موجودہ شکل میں اس لئے نہیں تھی کہ اس وقت مذاہب پوری طرح متعین نہیں تھے، اب جب کہ مذاہب واضح و متعین ہو گئے اور ماقبل میں ذکر کئے گئے خطرات بھی موجود ہیں اس لئے غیر مجتہد کے لئے لازم ہے کہ کسی مذہب معین کی پیروی کرے۔“

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومتى خیرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لیتفقوا منها أطیها“ (۳)۔  
”اگر مقلدین کو یہ اختیار ملا کہ ائمہ کے مذاہب میں سے جس مسئلے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں تو اس کا حاصل سوائے نفس و خواہشات کی پیروی کے کچھ نہ ہوتا اور یہ مقاصد شرع کے خلاف ہے۔“

علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إن مثل هذه الالتزامات لكف الناس عن تتبع الرخص“ (۴)۔  
”ایک امام کی تقلید لازم ہے، اس قسم کی پابندیاں اس لئے لگائی گئیں تاکہ لوگ نفس و

محروعة الفتاوى: ۶۶/۳۲، مكتبة الميكان)۔

”شرح المہذب، فصل فی آداب المستفتی: ۸۸/۱، دار الفکر بیروت)۔

”مجموعات: ۸۲/۴، المسألة الثالثة فی بیان أن الشريعة كلها ترجع إلى أقوال واحدة فی الفروع)۔

”محیی القدير: ۴۰۳/۱، مكتبة نزار مصطفى الباز)۔

خواہشات کی پیروی میں رخص تلاش نہ کرتے پھریں۔

علامہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد حکى ابن حزم الإجماع على أن ذلك [أى تتبع الرخص

فی المذاهب] فسق لا یحل" (۱)۔

"علامہ ابن حزم نے اجماع نقل کیا ہے کہ مذہب میں رخص تلاش کرنا فسق ہے جو کسی

صورت جائز نہیں۔"

خلاصہ کلام جب عبارات بالا سے معلوم ہوا کہ تتبع رخص حرام ہے اور اس کا دروازہ تقلیدِ شخصی سے ہی بند ہے

اس لئے تقلیدِ شخصی واجب ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس قاعدے کو بکثرت استعمال کیا ہے: یحرم

الشیء یوجب تحریم ضده، وتحریم الشیء یوجب إيجاب ضده۔ اگر کوئی چیز واجب ہو تو جانبِ مخالف میں

وہ حرمت کو ثابت کرے گی جیسا کہ اقلیدۃ المصلوۃ اور ایتاء الزکوۃ فرض ہے تو جانبِ مخالف ترکِ صلوۃ و عدم اتاء

حرام ہے اور جہاں کوئی چیز حرام ہو تو جانبِ مخالف میں وہ وجوب کو ثابت کرے گی۔ ﴿لا تقربوا الزانی﴾ زانیہ

ہے لہذا النهی یقتضی حرمة المنہی عنه جانبِ مخالف ترکِ زنا واجب ہے، شرک منہی عنہ ہے تو جانبِ مخالف

توحید واجب ہے، تتبع رخص حرام ہے، لہذا ترکِ تتبع رخص واجب ہے اور ترکِ تتبع رخص عادتاً بغیر تقلیدِ شخصی حرام نہیں

ہوگا، ایک امام آپ کو پابند رکھے گا، اسی لئے تقلیدِ شخصی کو واجب کہا جاتا ہے۔

## فروعات میں منع تقلید کا وبال

چلو مان لیا کہ تقلیدِ شخصی واجب نہیں ہر ایک خود تحقیق کرے اور مجتہد بن جائے تو آپ بتائیں کہ غیر حق سے

میں اب تک کتنے مجتہدین گزرے ہیں؟ غیر مقلدین ڈرتے ہیں اور اپنے کسی مجتہد کا نام نہیں لیتے، یا پھر سب سے

جائے کہ دنیاوی کاروبار وغیرہ چھوڑ کر مدرسوں میں پڑھو اور خود تحقیق کرو۔ علامہ خلیل بغدادی نے بت

اعزاز میں اسے بیان فرمایا: "لومنعنا التقليد فی هذه المسائل التي هی من فروع الدين لا حتاج كذا

أن يتعلم ذلك، وفي إيجابه قطع عن المعاش وهلاك الحرث والماشية، فوجب أن يسقط" (۲)۔

(۱) (الموافقات: ۸۴/۴، المسألة الثالثة، مكتبة محمد علی صبیح ازہر)۔

(۲) (الفقه والمتفق، باب الكلام فی التقليد وما یسوغ منه ومالا یسوغ: ۶۸/۲، عباس أحمد الباز مکتبہ)

”اگر ان فروعات میں تہذیب سے روکا جائے تو اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ ہر ایک پر تمام مسائل کا علم حاصل کرنا لازم ہوگا، اور اس میں نظام زندگی معطل ہو جائے گا (کیونکہ جب سب علم حاصل کرنے لگ جائیں تو باقی کام کون سنبھالے گا) لہذا یہ بات ہی درست نہیں کہ فروعات میں تہذیب سے روکا جائے۔“

عمر ابن قدامر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”وَأَمَّا التَّقْلِيدُ فِي الْفُرُوعِ فَهُوَ جَائِزٌ إِجْمَاعًا فَكَانَتْ الْحَقِيقَةُ فِيهِ الْإِجْمَاعُ، وَلَٰنَ الْمُجْتَهِدُ فِي الْفُرُوعِ إِذَا مَضَىٰ وَإِنَّمَا مَخْطُوعٌ مَثَابٌ غَيْرُ مَأْنُومٍ بِخِلَافِ الْمُجْتَهِدِ فِي الْأَسَاسِ، فَلِهَذَا جَازَ التَّقْلِيدُ فِيهَا بَلْ وَجِبَ عَلَى الْعَامِيِّ ذَلِكَ، وَذَهَبَ بَعْضُ الْقُلُوبِ إِلَى أَنَّ الْعَامَّةَ لَا تَنْظُرُ فِي الدَّلِيلِ فِي الْفُرُوعِ أَيْضًا وَهِيَ بَاطِلٌ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ؛ فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَفْتَوْنَ الْعَامَّةَ بِمَنْعِهِمْ بِدَرَجَةِ الْاجْتِهَادِ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ عَلَى الضَّرُورَةِ وَالتَّوَاتُرِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ وَعَوَامِهِمْ، وَلَٰنَ مَنْعُهُمْ عَلَى تَكْلِيفِ الْعَامِيِّ الْأَحْكَامَ، وَتَكْلِيفُهُ رَتَبَةَ الْاجْتِهَادِ يُؤَدِّي إِلَى انْقِطَاعِ الْحَرِثِ وَيَعْطِيلُ الْحَرْفَ وَالصَّنَاعَ، فَيُؤَدِّي إِلَى خَرَابِ الدُّنْيَا، ثُمَّ مَاذَا يَصْنَعُ الْعَامِيُّ إِذَا نَزَلَتْ بِهِ حَادِثَةٌ لَا تَلِيهَا لَهَا حُكْمٌ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ رَتَبَةَ الْاجْتِهَادِ فَمَا لِي مَتَى يَصِيرُ مُجْتَهِدًا، وَلَعَلَّهُ لَا يَبْلُغُ ذَلِكَ أَبَدًا، لَمَّا لَا أَحْكَامَ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا سُؤَالُ الْعُلَمَاءِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى سُؤَالَ الْعُلَمَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاسْأَلُوا﴾ كَرَّرَ إِنَّ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: وَلَا يَجُوزُ التَّقْلِيدُ فِي أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ الْخَمْسَةِ مَا اشْتَهَرَ وَنَقَلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا؛ لِأَنَّ الْعَامَّةَ شَارَكُوا الْعُلَمَاءَ فِي ذَلِكَ فَلَا وَجْهَ لِلتَّقْلِيدِ“ (۱)۔

## پسین کے اعتراضات

حزب العزت کا ارشاد ہے: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾

سورہ: ۳۔

”تم لوگ اس کتاب کا اتباع کرو جو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے آئی ہے

اور خدا تعالیٰ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو۔“



ما انزل کا اتباع کرو اور یہ صرف دو چیزیں ہیں: قرآن، حدیث۔ ان کے علاوہ کسی کا اتباع نہ کرو۔

جواب یہ ہے کہ اتباع اور تقلید دونوں ایک ہیں اور ان میں اتحاد ہے یا دونوں الگ الگ ہیں؟ آپ کے قائل ہیں تو آپ لازمہ ب اور مذہب غیر مقلدیت سے خارج ہو گئے، اس لئے کہ کسی بھی غیر مقلد نے منہ سے نہیں کیا۔ اگر آپ ان کے تاجین کے قائل ہیں کہ اتباع الگ اور تقلید الگ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ آیت میں جو ہے ہے لا تتبعوا تقلید کی نفی نہیں لا تقلدوا "ونفی أحد المتغایرین لا يستلزم نفی الآخر"۔

اسی طرح "لا تتبعوا" نفی از قبیل حکم ہے یا دلیل، حکم اور دلیل میں فرق ہوتا ہے۔ اقیموا الصلوۃ صحیح دلیل اقیموا الصلوۃ!! اتوا الزکوۃ حکم اور دلیل اتوا الزکوۃ!! اقیموا الصلوۃ حکم بھی ہو اور دلیل بھی یہ کہ لہذا "لا تتبعوا" تو نفی ہے اور نفی از قبیل احکام ہے، اسے آپ کس طرح دلیل بتاتے ہیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں احکام زیادہ اور دلائل کم ہیں۔ اب اس بات کو متعین کرنا۔ یہ صحیح دلیل، مجتہد کا کام ہے اور آپ جیسوں کو ہم مجتہد تسلیم نہیں کرتے۔

"ما انزل" ماموصولہ ہے: سواء كان جلباً أو خفياً أي: الكتاب والسنة، اگلا جملہ اس کا موصولہ ہے کہ صلہ میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف لوٹے، آیت میں ضمیر "من دونہ" کی طرف جوام موصول کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اب آپ یہ بتائیں کہ "من دونہ" میں حصر حقیقی ہے یا حصر اضافی؟ مراد میں کہ سوائے ما انزل کے کسی کا اتباع نہ کرو تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم "ما انزل" میں داخل نہیں ہے ذات کا بھی اتباع نہیں ہوگا، حالانکہ ارشاد باری ہے: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ ای: [آل عمران: ۳۱]۔ اسی طرح صحابہ کرام کے اتباع کی بھی نفی ہو جائے گی، جس کے قائل شاید آپ بھی نہ ہوں۔ اگر حصر اضافی ہے تو پھر مطلب یہ ہوگا ما انزل کو لے لو اور غیر ما انزل کو ترک کر دو، اس سے قطعاً اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اتباع کی نفی نہیں ہوگی، اسی طرح کسی امام حدی کے اتباع کی نفی بھی نہ ہوگی۔ ہندو۔ تقلید میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرا اعتراض

مقلدین کفار کی طرح قرآن و سنت کو پس پشت ڈال کر ائمہ کی بات مانتے ہیں: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ

ما انزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا

— 11 —

”جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ کے نازل کردہ حکم کا اتباع کرو تو یہ کہتے ہیں کہ ہم حکم نہیں مانتے، بلکہ ہم اس رسم کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء و اجداد کو پایا کیا۔ یوحنا نے آباء و اجداد کا اتباع کریں گے اگرچہ وہ عقل رکھتے ہوں اور نہ ہدایت یافتہ ہوں۔“

حسب یہ ہے کہ کفار کی خدمت بیان کی گئی ہے کہ حق کے مقابلے میں خود ساختہ رسومات اور دین آباء کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان کے آباء واجداد خود راہ راست سے ہٹکے ہوئے تھے۔ یہاں پر ”لو“ وصلیہ ہے اور ”لو“ وصلیہ ہے۔

﴿اٰیْمَا تَكُوْنُوْا يَدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِیْ بُرُوجٍ مُّشٰیِدَةٍ﴾ [النساء: ۷۸]۔ اے:

سکھ کا تین فی ہر جوش مشیدہ۔ اسی طرح یہاں بھی ہے: اَتَتَّبِعُوْنَ اٰہَاہُمْ کُوْنِ اٰہَاہُمْ غَیْرُ

— لامہتدین —

یہ بھی اتباعِ آباء کی مذمت ہے نہ کہ تقلیدِ آباء کی، اگر آپ اسے مذمتِ تقلید پر پیش کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ تقلید و اتباع کو ایک سمجھتے ہیں، جب کہ غیر مقلدین کا یہ مذہب نہیں، آپ نے غیر مقلدیت چھوڑنے کی وجہ کیا؟ نیز اس بات سے ہمارا مدعا ثابت ہو گا کہ اتباع و تقلید ایک ہی چیز ہے۔ پھر ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کا موقف تقلید و اتباع) بالذلیل ہے یا بلا دلیل؟ اگر بلا دلیل ہے تو جو وعید آپ مقلدین پر چسپاں کرتے ہیں وہ صحیح آتی ہے، اگر بالذلیل ہے تو آپ نے غیر مقلدیت کیوں چھوڑی؟ اسی طرح جب اس ایک مسئلے میں ہم مذہب قبول کر لیا تو باقی مسائلِ تقلید یہ میں بھی آپ کو اہل و عل سے کام نہیں لینا چاہیے۔

”تو بتا رہا ہے غلط اور آپ کا مذہب (مغایرت اتباع و تقلید) درست تو پھر یہ واضح کریں کہ آیت میں **مقلدین** کی کیا مراد ہے؟ اور ظاہر ہے کہ آیت میں ”اتباع“ کی مذمت کو بیان کیا گیا ہے، اس سے تقلید کی **تعمیل** ہوگی؟ اس لئے تغایر والی بات درست نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ تقلید و اتباع دونوں میں اتحاد ہے یہی وجہ ہے کہ مفسرین اسی مقام پر تقلید کی بحث کو کرتے ہیں۔ ہر آیت مذکورہ میں اتباع مذموم کی مذمت ہے جسے ہم بھی مذموم کہتے ہیں۔ جس طرح تقلید کی دو قسمیں ہیں: تحسینہ و تہذیبیہ، اسی طرح اتباع کی بھی دو قسمیں ہیں: اتباع محمود اور اتباع مذموم۔

حیثہ موم جیسے مذکورہ آیت اور ﴿ومن یبع خطیون الشیطن﴾ [النور: ۲۱] اور اتباع محمودیے

۱- ساع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اتباع الصحابة ﴿وقل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾  
 عسرن: [۳۱]۔ ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾ [التوبة: ۱۰۰]۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وفی هذه الآية رد عنی التقليد المذموم أى: تقليد لا  
 انمعية واتباع الهوى بمقابلة القرآن والسنة، وأما تقليد المجتهد فهو ليس بمذموم بل محمود۔  
 تقليد فی الحق، والتقليد فی الحق أصل من أصول الدين“ (۱)۔

”اس آیت میں تقلید مذموم پر رد کیا گیا ہے، تقلید مذموم جیسے معصیت میں آباء و اجداد  
 کی پیروی کرنا، قرآن و سنت کے مقابلے میں خواہشات کی پیروی کرنا وغیرہ، جہاں تک تقلید مجتہد  
 کا مسئلہ ہے تو وہ مذموم نہیں بلکہ تقلید محمود ہے کیونکہ تقلید مجتہد حق میں تقلید ہے اور حق میں تقلید کرنا  
 دین کے اصولوں میں سے ہے۔“

علامہ شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صرح العلماء بأن التقليد واجب على العامی؛ لثلاثة  
 دینہ واللہ اعلم۔ فقد بان لك بأخى مما نقلناه عن الأئمة الأربعة وغيرهم أن جميع  
 المجتهدين دائرون مع أدلة الشريعة حيث دارت، وأنهم كلهم منزّهون عن القول بالرأى  
 اللہ، وأن مذاهبهم كلها محررة على الكتاب والسنة كتحرير الذهب والجوهر“ (۲)۔  
 اس آیت میں اس شخص پر رد ہے جس کا قول قرآن و سنت سے ہٹ کر ان کے مخالف ہو، رہا مس  
 مجتہدین کا تو ان کی حالت اس قسم کی نہیں وہ اس میں داخل نہیں۔

قاضی بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما اتباع الغير فی الدين إذا علم بدلیل ما أنه محق  
 والمجتهدین فی الأحكام، فهو فی الحقيقة ليس بتقليد مذموم بل اتباع بما أنزل اللہ تعالیٰ“ (۳)۔  
 ”جب کسی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ وہ حق پر ہے جیسے انبیاء و ائمہ مجتہدین تو دینی  
 معاملات میں ان کا اتباع تقلید مذموم نہیں بلکہ اللہ کے احکامات کی پیروی ہے۔“

(۱) (کذا فی الجامع لأحكام القرآن: ۱۴۱/۲، إحياء التراث العربی)۔

(۲) (المیزان الکبری: ۶۲/۱، مصطفى البابی الحلبي)۔

(۳) (بیضاوی: ۸۵، مصطفى البابی الحلبي مصر)۔



سمجھتے ہیں اور قرآن و سنت ہی کو پیش نظر رکھتے ہیں۔

### تیسرا اعتراض

اعتراض کرتے ہیں کہ ”قواعد الفقہ“ اور اسی طرح ”اصول امام سرخسی“ میں ہے: ”قرآن و سنت اور امام کے قول میں تعارض ہو تو امام کے قول پر عمل کیا جائے گا۔“ یہ تو قرآن و سنت کا درجہ کم کر کے اماموں کا درجہ بڑھا رہا ہے۔

### جواب

علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ جو بات بھی نقل کی جائے اسے مکمل نقل کیا جائے، ادھوری بات نقل کرنا صحیح نہیں۔  
ایہا الذین امنوا لاتقربوا الصلوۃ ﴿۴۳﴾ [النساء: ۴۳]۔ کو نقل کرنا اور ﴿۴۳﴾ کو چھوڑ دینا سراسر منحرف ہے۔ دراصل یہ قاعدہ عامی کے لئے ہے جو صاحب اجتہاد نہیں اور قرآن و سنت کی باریکیوں کو نہیں سمجھتا، ماہر فن سے مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اگر ماہر فن کے سامنے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ امام کا قول قرآن و سنت کے مخالف ہے تو اسے چاہیے کہ قرآن و سنت پر عمل کرے اور امام کے قول کو چھوڑ دے اور اس بات سے وہ حنفیت سے خارج نہیں ہوگا۔ کیوں کہ خود صاحب مذہب فرماتے ہیں: ”إذا صح الحدیث فهو مذہبی“۔ اور علامہ ابن تیمیہ کا قول پہلے گزر رہا ہے کہ من کان عاجزاً عن معرفة حکم اللہ الخ۔ عاجز اگر کسی کامل کی اتباع کرے تو وہ قابل تعریف ہے۔

### چوتھا اعتراض

باوجودیکہ حنفیہ کہتے ہیں دلائل واضح ہونے کے بعد ماہر فن اگر قول امام کو خلاف حدیث پائے تو امام کے قول کو چھوڑ دے، حالانکہ ان کے ماہر فن حضرات جنہیں وہ شیخ الہند کے لقب سے ملقب کرتے ہیں یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ قول امام کمزور ہے پھر بھی اسے اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ ”تقریر ترمذی“ میں ہے: ”الحق والانصاف“۔

الترجیح للشافعی فی هذه المسئلة ونحن مقلدون یجب علینا تقلید إمامنا أبی حنیفة (۱)۔

”حق و انصاف کی بات تو یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کے قول کو ترجیح دینی چاہیے

لیکن چونکہ ہم مقلد ہیں، لہذا ہم پر اپنے امام ابوحنیفہ کی تقلید واجب ہے۔“

## باب

اگرچہ ماہرین کو قول امام چھوڑنے کی اجازت ہے لیکن شیخ الہند اپنے کو ماہرین نہیں بلکہ عامی شمار کرتے ہیں۔  
 نے فرماتے ہیں ہم امام صاحب کی تقلید کریں گے۔ نیز آپ کو شیخ الہند اور علامہ لکھنوی کے اقوال تو نظر آتے ہیں  
 حرمہ امین ہام اور علامہ زینتی کے اقوال کو بھی ملاحظہ فرمائیں جو فرماتے ہیں حنفیہ کا مسلک دلائل سے ثابت  
 ہے نہ آپ کو اس پر اطمینان نہیں تو چلیں ان مسائل کے بارے میں مناظرہ کرتے ہیں کہ حنفیہ ان مسائل میں کمزور  
 نہ تھیں؟

## حرف بدیل

واتخذوا احبارہم ورهبانہم ارباباً من دون اللہ ﷻ۔ [التوبة: ۳۱]۔

”انہوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا معبود بنالیا ہے۔“

کہتے ہیں کہ مقلدین بھی یہی کام کرتے ہیں، اپنے امام کو رب سمجھتے ہیں۔ تحلیل و تحریم اماموں کے ہاتھ میں  
 ہے۔ حج کو وہ حلال کہیں مقلدین بھی حلال کہتے ہیں جس کو وہ حرام کہیں مقلدین بھی اسے حرام کہتے ہیں۔

## تحریر

یہ محض الزام ہے مقلدین ائمہ کو حلال و حرام بنانے والا نہیں بلکہ حلال و حرام بنانے والا سمجھتے ہیں۔ کسی کو کافر  
 سمجھتے ہیں اور کافر بنانا الگ چیز ہے۔ ائمہ صرف حکم لگاتے ہیں پہلے وہ حلال و حرام پردہ خفائیں ہوتا ہے اور بعد  
 میں یہ عیب ہو جاتا ہے۔

نیز مذمت تقلید میں اس آیت کو پیش کرنا بایں طور بھی درست نہیں کہ آیت میں یہود پر رد ہے کہ وہ مخالف  
 ہر شخص اپنے ماہر درویشوں کی اطاعت کرتے تھے، جب کہ تقلید مخالف شرع امور میں نہیں کی جاتی بلکہ تقلید تو  
 سمجھتے تھے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے لئے ہے، اور ائمہ مجتہدین کا درجہ صرف واسطے اور شارح کا ہے۔ علامہ  
 نے فرماتے ہیں: ”وطاعة الله ورسوله وتحليل ما حله الله ورسوله، وتحريم ما حرمه الله  
 - بحاب ما اوحيه الله تعالى ورسوله واجب على جميع الثقلين الانس والجن، واجب على  
 كل حال سرا وعلانية لكن لما كان من الاحكام مالا يعرفه كثير من الناس، رجع

الناس في ذلك إلى من يعلمهم ذلك؛ لأنه أعلم بما قاله الرسول وأعلم بمراده، فالمة المسلمون الذين تبعوهم وسائل وطرق بين الناس وبين الرسول يبلغونهم مقالته ويفهمونهم مراده بحسب اجتهادهم واستطاعتهم“ (۱)۔

”اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت، اللہ اور اس کے رسول کی حلال کردہ اشیاء کو حلال اور حرام کردہ اشیاء کو حرام سمجھنا، اللہ اور اس کے رسول نے جن چیزوں کو واجب بتلایا انہیں واجب سمجھنا، جن وائس ہر ایک پر ہر حال میں جلوت ہو یا خلوت واجب ہے، لیکن ان میں کئی احکام ایسے ہیں جنہیں عام لوگ نہیں جانتے تو وہ ان حضرات کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ان احکام کو بخوبی جانتے ہیں، لہذا ائمہ مسلمین جن کی اتباع کی جاتی ہے، وہ درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیمات کو گونہ تک پہنچانے اور اپنے اجتہاد و استطاعت کے بل بوتے پر ان کی مراد سمجھانے کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔“

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ حلال و حرام بتانے کے وسائل اور ذرائع ہیں نہ کہ حلال و حرام بتانے۔ اس لئے کہ ائمہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مراد کو بہتر طریقے سے جانتے ہیں۔

علامہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إذا ثبت أن الحق هو المعبر دون الرجال، فالحنابلة يعرف دور وسببهم... يتصل إليه، وهم الأدلاء على طريقته“ (۲)۔

”اگر یہ ثابت ہو کہ حق ہے اشخاص کا اعتبار نہیں ہوتا لیکن حق کی پہچان بلا واسطہ اشخاص نہیں ہو سکتی۔“ اس حق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔“

ائمہ کی اطاعت مستطاعہ پر نہیں کی جاتی بلکہ ان کی اطاعت تبعی کی جاتی ہے۔ من حیث انہم۔“

علی طریق الحق۔ علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”إنما يجب على الناس طاعة الله ورسوله، وهذا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم إنما يجب طاعتهم تبعاً لله ولرسوله لا استقلالاً“ (۳)۔

(۱) (مجموع الفتاوى: ۱۲۴/۲۰، مكتبة العبيكان)۔

(۲) (الاعتصام للشاطبي، الباب العاشر في بيان معنى الصراط المستقيم، ص: ۵۹۵، دار المعرف)۔

(۳) (مجموع الفتاوى: ۱۱۶/۲۰، مكتبة العبيكان)۔



## حضرت عدی بن حاتم

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں: ”حد ثنا حسین بن یزید الکوفی،  
 - حدثنا عبدالسلام بن حرب، عن غطف بن أعین، عن مصعب بن سعد، عن عدی بن حاتم  
 سیّدہ عنہ قال: أتیت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، وفی عنقی صلیب من ذهب، فقال:  
 حسن! طرح عنک هذا الوثن، وسمعتہ یقرأ فی سورة البراءة: ﴿اتخذوا أخبارهم وورہبانہم أرباباً من  
 دینہم﴾ فقال: أما إنہم لم یكونوا یعبدونہم، ولكنہم كانوا إذا أخذوا لہم شیئاً استحلوه، وإذا أحرموا  
 شیئاً حرّمواہ. هذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ إلا من حدیث عبدالسلام بن حرب.  
 حیف بن أعین لیس بمعروف فی الحدیث“ (۱).

”حضرت عدی بن حاتم فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت  
 مقدس میں حاضر ہوا اس حال میں کہ سونے کی صلیب میرے گلے میں لٹک رہی تھی، آپ صلی اللہ  
 تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: عدی! اس بت کو اتار پھینکو، اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو  
 سورة البراءة کی یہ آیات تلاوت کرتے سنا ﴿اتخذوا أخبارهم وورہبانہم أرباباً من دینہم﴾  
 اللہ! آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ لوگ اپنے علماء اور رویشوں کی عبادت نہیں  
 کرتے تھے لیکن ان کی حلال کردہ اشیاء کو حلال اور حرام کردہ اشیاء کو حرام سمجھتے تھے (اسی وجہ سے  
 ان پر عبادت کرنے کا اطلاق کیا گیا)۔

یہ حدیث حسن غریب ہے، عبدالسلام بن حرب کی سند کے علاوہ کوئی دوسری سند  
 ہمارے علم میں نہیں اور اس سند میں غطف بن أعین ہیں جو روایت حدیث کے سلسلے میں  
 معروف نہیں۔“

پہلی بات تو یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کی سند پر کلام ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”[غطف بن

ابن ابی شیبہ نے الترمذی حدیثاً واحداً وقال: ليس بمعروف في الحديث قلت: وضعه -  
عطني (۱)۔

”خطیف ابن اعین: امام ترمذی نے ان کی روایت کردہ ایک حدیث نقل کی اور کہا کہ  
روایت حدیث کے سلسلے میں معروف نہیں ہیں، دارقطنی نے بھی انہیں ضعیف کہا۔“

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ سے اعراض کر کے احبار و رہبان کی باتوں  
ماتا جائے اور اس کی ہم بھی مذمت کرتے ہیں۔ علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال الربيع: قلت لأبي  
العالية: كيف كانت تلك الرواية في بني إسرائيل؟ فقال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يحلوه  
أقوال الأحرار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم، وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله“ (۲)۔  
”ربیع کہتے ہیں کہ میں نے ابو العالیہ سے پوچھا ”بنی اسرائیل کس طرح غیر اللہ کی  
عبادت کرتے تھے؟“ ابو العالیہ نے جواب دیا: جب انہیں توراۃ میں کوئی ایسی بات ملتی جو ان کے  
علماء و درویش کی بات کے خلاف ہوتی تو وہ اپنے علماء و درویشوں کی بات لیتے اور توراۃ کو پس  
پشت ڈالتے تھے۔“

جب کہ تقلید کا تعلق مسائل غیر منصوصہ اور منصوصہ متعارض فیہا سے ہے۔ ائمہ مسائل غیر منصوصہ کا حکم دیتے  
ہیں اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ کتاب اللہ کی مخالفت تب ہوگی جب وہ حکم کتاب اللہ میں موجود ہو، جب وہ حکم قرآن  
و سنت میں ہے ہی نہیں تو خلاف کیسے؟ علامہ ابن تیمیہ کے حوالے سے گزارش کہ ”امام تو اللہ اور اس کے رسول کا حکم  
میں واسطہ اور ذریعہ ہوتا ہے“ نہ کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف حکم بتائے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وأما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله تعالى، وحمى  
عليه بعضه، وقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم وما جور غير مأذون“ (۳)۔  
”جو اللہ کے نازل کردہ احکامات کی پیروی میں حد درجہ کوشش کرے پھر بھی بعض احکام

(۱) (تہذیب التہذیب: ۲۵۱/۸، دار صادر بیروت)۔

(۲) (تفسیر کبیر: ۳۷/۱۰، دار الکتب العلمیہ طہران)۔

(۳) (إعلام الموقعين: ۱۳۰/۲، دار الکتب العلمیہ)۔

اس کی سمجھ سے بالاتر ہوں اور وہ ان احکام کی معرفت حاصل کرنے میں اپنے سے زیادہ جانتے والے کی تقلید کرے تو یہ شخص قابل تعریف اور لائق ثواب ہے نہ کہ قابل مذمت اور لائق گناہ۔“

### پہلی اعتراض

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں: ”عن جابر بن عبد اللہ، قال: کنا عند النبی ﷺ فی سبیل علیہ وسلم، فخط خطاً، وخط خطین عن یمنہ وخط خطین عن یسارہ، ثم وضع حجر لحط الأوسط، فقال: هذا سبیل اللہ، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ فاتبعوه سبیل فتفرق بکم عن سبیلہ﴾ (۱)۔

”حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت عالیہ میں بیٹھے تھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے درمیان میں ایک لکیر کھینچی، دو لکیریں اس کی دائیں جانب اور دو لکیریں جائیں جانب کھینچیں، اور درمیانی لکیر پر ہاتھ رکھ کر فرمایا: یہ اللہ کا راستہ ہے، اس کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ﴾۔

استدلال کا طریقہ ہے کہ درمیانی خط اہل حدیث کا ہے اور ارد گرد والے خطوط حنفیت، شافیت، حنبلیت اور مجاہدیت ہیں، لہذا اہل حدیث کے مسلک پر عمل کرو اور باقی چھوڑ دو ورنہ گمراہ ہو جاؤ گے۔

جواب: مذکورہ حدیث سنداً مشکوکہ ہے اس میں مجالد بن سعید پر کلام کیا گیا ہے: ”روی عن الشعبي،

عن اسمعيل وأبو خالد الأحمر، قال البخاري: كان يحيى بن سعيد يضعفه، وكان ابن مهدي

يسنده، وكان أحمد بن حنبل لا يراه شيئاً، وقال ابن مديني: قلت يحيى بن سعيد مجالد قال في

— غريب (۲)۔

”مجالد بن سعید: شعبی سے روایت کرتے ہیں اور ان کے صاحبزادے اسمعیل اور

ابو خالد احمران سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ شعبی بن سعید

انہیں ضعیف قرار دیتے تھے، اور ابن مہدی ان سے روایت نہیں نقل کرتے تھے، امام احمد بن حنبل کے ہاں ان کی کوئی حیثیت نہ تھی، ابن مدینی فرماتے ہیں: میں نے یحییٰ بن سعید کے سامنے مجاہد کا تذکرہ کیا تو یحییٰ بن سعید نے کہا خالد کے متعلق دل میں کھٹک ہے۔

در اصل حدیث میں طرق باطلہ کے بارے میں فرمایا کہ ان پر مت چلو اور انہما ربوہ کے سب پر حق ہیں۔

اعتقواہی: حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث: "لا یقلدن أحدکم دینہ رجلاً إن امن منہ

کفر کفر" (۱)۔

سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں تصریح آگئی کہ دین کے سلسلے میں کوئی شخص کسی دوسرے کی تقلید نہ۔

کہ وہ ایمان لائے تو یہ بھی ایمان قبول کرے، اگر وہ کفر اختیار کرے تو یہ بھی کافر بن جائے۔

جواب: حدیث میں تقلید فی الایمانیات کا ذکر ہے "إن امن من وإن کفر کفر" اور حق

تقلید محض کے ہم بھی منکر اور مخالف ہیں۔ ہم تو مسائل غیر منصوصہ اور منصوصہ متعارض فیہا میں تقلید کے قائل ہیں۔

ان میں امام کے قول پر عمل کیا جائے گا، اس لئے حنفیہ پر اعتراض کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت

الفاظ بھی ہیں: "وإن کنتم لابد متقدین فانتدوا بالمیت؛ فإن الحی لا یومن علیہ الفتنة"۔

نیز اس روایت سے تقلید مذموم کی نفی ہو رہی ہے، تقلید محمود کی نفی پر اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

روایت کے الفاظ دوسری جگہ یوں ہیں: "لا یقلدن أحد أحدًا وإن اہتدی"۔ یہاں پر "إن" وصلیہ ہے۔

ہے کہ "إن" وصلیہ قنوت پر دلالت کرتا ہے۔ تو معنی یہ ہوگا ایک ایسا شخص جو راہِ راست پر نہیں اور اس کی خطائے

غالب ہیں، اگرچہ کبھی وہ صحیح کام بھی کرے جب بھی اس کی اتباع و پیروی نہ کرو۔ "وإن اہتدی" کیونکہ ایسے شخص

صحیح افعال و اقوال کی مقدار کم ہے۔

ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ امام صاحب کے مسائل صحیح زیادہ ہیں یا غلط مسائل؟ غیر بھی اس کو حسیہ

ہیں کہ امام صاحب کے مسائل صحیح کی تعداد زیادہ ہے۔

امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "یا ہذا! أنقذ فی رجل سلم له جمیع الأمة ثلاثة نزل۔"

وہو لا یسلم لهم الربع"۔ اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ مروجہ علوم کے متن تہائی حصے پر امام صاحب

ہے جب کہ ایک تہائی میں بھی امام صاحب ان سے مقابلہ کرتے ہیں (۱)۔

اعتقوا ضی: قرآن کریم میں اللہ رب العزت نے خود اصول بیان کیا: ﴿فَمَنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ بوقت اختلاف قرآن و حدیث کی طرف رجوع کرو اور جو مسئلہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو نہ پہنچ سکو، ائمہ مجتہدین کا آپس میں اختلاف ہے، لہذا اس اصول کے پیش نظر ہم ائمہ کے اقوال کو قرآن و حدیث بخشنے میں پرکھیں گے، جس کا قول قرآن و سنت کے مطابق ہو، اسی کو لیں گے۔

جواب: آیت کا سیاق و سباق خود اس پر دلالت ہے کہ یہ حکم مجتہدین کے لئے ہے کیونکہ اولاً عوام کو حکم دیا کہ وہ امر کی اطاعت کریں تو کیا جو حضرات خود مقلد ہیں اور اولی الامر کے تابع، وہ مجتہدین کے اختلاف میں فیصلہ کریں۔

حالانکہ اجتہاد و افتاء کا اہل کون ہے؟ امام احمد فرماتے ہیں: ”یَنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا حَمَلَ نَفْسَهُ عَلَى الْفَتْوَا بِكَوْنِ عَالِمًا بِوُجُوهِ الْقُرْآنِ عَالِمًا بِالْأَسَانِيدِ الصَّيْحَةِ، عَالِمًا بِالسَّنَنِ. وَقَالَ فِي رِوَايَةِ أَبِي الْحَارِثِ: حَبِيزُ الْفَتْوَا إِلَّا لِرَجُلٍ عَالِمٍ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. وَقَالَ فِي رِوَايَةِ حَنْبَلٍ: يَنْبَغِي لِمَنْ افْتَى أَنْ يَكُونَ عَالِمًا حِينَ مَنْ تَقَدَّمَ. وَقَالَ فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُنَادِي، وَقَدْ سَمِعَ رَجُلًا يَسْأَلُهُ: إِذَا حَفِظَ مِائَةَ أَلْفِ حَدِيثٍ يَكُونُ فَقِيهًا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَمِائَتِي أَلْفٍ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَثَلَاثَ مِائَةِ أَلْفٍ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَأَرْبَعَةَ مِائَةِ أَلْفٍ، قَالَ: يَدُهُ هَكَذَا، وَحَرَّكَهَا. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ: سَأَلْتُ أَبِي عَنْ مَنْ يَكُونُ عِنْدَهُ الْكُتُبُ الْمَصْنُفَةُ فِيهَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةُ حَسَنٌ، وَلَيْسَ لِلرَّجُلِ بَصِيرَةٌ بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ الْمَتْرُوكِ وَلَا الْإِسْنَادِ الْقَوِيَّ مِنَ الضَّعِيفِ، فَيَجُوزُ بِحَصْلِ بِمَا شَاءَ وَيَتَخَيَّرُ مِنْهَا، فَيَفْتِيَ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ؟ قَالَ: لَا يَعْمَلُ حَتَّى يَسْأَلَ مَا يُؤْخِذُ بِهِ مِنْهَا، فَيَكُونُ عَلَى أَمْرِ صَاحِبِ يَسْأَلُ مِنْ ذَلِكَ أَهْلَ الْعِلْمِ (۲)۔

”جب کسی شخص کو علوم قرآن، اسانید صحیحہ و احادیث میں مہارت حاصل ہو تو ہی فتویٰ

دینا اس کے لئے مناسب ہے۔ ابو الحارث کی روایت میں ہے: جسے قرآن و حدیث کا اچھی طرح

۱۔ مسبوٹ للرخسی: ۷۱/۲، مقدمۃ المؤلف، غفرلہ۔

۲۔ حلال الموقمین، فصل فی کلام الأئمة فی أدوات الفتيا: ۶۵/۱-۶۶، دلائل الجلیل۔

علم نہ ہوا سے فتویٰ دینا جائز نہیں۔ حنبلی کی روایت میں ہے: مفتی کو چاہیے کہ مقتدین کے اقوال سے بھی واقف ہو۔ ایک شخص نے امام احمد سے پوچھا: اگر کوئی شخص ایک لاکھ احادیث یاد کرے تو وہ فقیہ ہوگا؟ امام احمد نے جواب دیا: نہیں، پھر کہا دو لاکھ احادیث یاد کرے تو فقیہ ہوگا؟ فرمایا: نہیں، پھر پوچھا تین لاکھ احادیث یاد کرنے والا فقیہ ہوگا؟ فرمایا: نہیں، سائل نے کہا چار لاکھ احادیث یاد کرے تب فقیہ ہوگا؟ امام احمد نے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کر کے انہیں ہلایا اور فرمایا: اتنی احادیث یاد ہوں تب فقیہ ہوگا۔

عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں: میں نے اپنے والد سے پوچھا اگر کسی کے پاس حدیث و آثار صحابہ و تابعین کی کتابیں ہوں لیکن اسے احادیث پر کھنے کا ملکہ قوی و ضعیف سند کی تیز نہ ہو تو آیا ایسے شخص کے جائز ہے کہ حدیث و آثار میں سے کسی کو بھی اختیار کرے، فتویٰ دے اور عمل کرے، امام احمد نے فرمایا: اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں، البتہ اگر وہ اہل علم سے پوچھ کر صحیح مسئلے پر عمل کرے تو درست ہے۔

قال الشافعی فیما رواہ عنہ الخطیب فی کتاب "الفقیہ والمتفقہ" لہ: لا یحل لأحدٍ جہ فی دین اللہ إلا رجلاً عارفاً بکتاب اللہ بناسخہ ومنسوخہ ومحکمہ ومتشابہہ وتأویلہ وتزینہ صحیحہ ومندیہ، وما أرید بہ، وتكون بعد ذلك بصیراً بحديث رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصیراً بصیراً بالشعر، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له فريضة بعد هذا، فإذا كان هذا فله أن يتكلم ويفتي في الحرام والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي (۱)۔

"الفقیہ والمتفقہ" میں خطیب امام شافعی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: امور دینیہ میں فتویٰ دینے کا اہل وہ شخص ہے جو علوم قرآنیہ: ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہہ آیات اور ان کی تاویل، نزول آیات، مکی و مدنی سور اور مقصد قرآن سے اچھی طرح واقف ہو، اس کے ساتھ

رہا اسے حدیث میں بھی مہارت تامہ حاصل ہو، احادیث منسوخہ، محکمہ وغیرہ سے واقف ہو اور  
وقت میں ماہر ہو، اشعار میں بھی اسے ملکہ حاصل ہوتا کہ بوقتِ ضرورت قرآن و حدیث سمجھنے میں  
مہم سہولتوں ہوں۔ ان تمام امور کے علاوہ حق و انصاف سے دامن گیر رہے اور معاصرین کے  
حتوف پر بھی نظر رکھے اور بیدار مغز بھی ہو۔ جب یہ صفات کسی میں پائی جائیں تو اسے کچھ بات  
بے جا و طلال و حرام سے متعلق فتویٰ دینے کی اجازت ہے، اگر یہ صفات نہیں تو وہ اہل فتویٰ نہیں  
بولے گا۔

مجتہد و مفتی کے لئے اتنی سخت شرائط اور مجتہدین میں اختلاف ہو تو وہ فہمِ تناسل عظم فی شئ: فرد وہ بالی  
تہذیب کے پیش نظر غیر مقلدین فیصلہ کریں اور اپنی رائے سے بعض مجتہدین کو خطی اور بعض کو مصیب قرار  
دیں۔ جب ایک عام عالم کو فتویٰ دینے کی اجازت نہیں تو چہ جائیکہ ایک عام شخص جسے قرآن  
و حدیث کا حقیقت نہیں، نہ ہی صرف و نحو و دیگر علوم پر عبور ہے، وہ مجتہدین کا حکم کیسے بن سکتا ہے؟

عقصر ارض: امام صاحب مہدی و مہدی ہیں یا ضال و مضل؟ اگر آپ اپنی فطرت سے مجبور ہو: رضال:  
تہذیب کو بالکل غلط ہے، کسی نے بھی امام صاحب کو ضال و مضل نہیں کہا بلکہ مہدی و مہدی اور مجتہد تسلیم کیا ہے۔  
خبر: کہنے والا کوئی بد نصیب ہی ہو سکتا ہے۔ انسانوں میں مضل خود بھی ضال ہوتا ہے۔ جب آپ امام صاحب کو  
مجتہد تسلیم کرتے ہیں تو انہی کے بتائے ہوئے راستے پر ہم گامزن ہیں، لہذا ہم کیسے ضال ٹھہرے!!

بھی کہتے ہیں کہ چلو مان لیا امام صاحب مہدی و مہدی ہیں لیکن معصوم تو نہیں، ان سے غلطی ہو سکتی ہے اور  
تہذیب بھی جی ہوتا ہے اور مصیب بھی۔ آپ تو ہر مسئلے میں امام صاحب کی بات کو لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ حنفی لاکھوں مسائل کا مجموعہ ہے۔ ان میں مسائل غیر منصوصہ، منصوصہ متعارض فیہا  
تہذیب: یہ سارے کے سارے مسائل غلط ہیں یا سب کے سب صحیح یا پھر کچھ صحیح اور کچھ غلط۔ ان میں تین  
تہذیب: ہوئے۔

سب احتمال

پہلا احتمال کہ سارے کے سارے غلط ہیں، کیا آپ کے پاس کوئی دلیل ہے کہ سب کے سب مسائل غلط  
تہذیب: صرف آپ کے کہنے کی وجہ سے غلط قرار پائے۔ اگر آپ کا ان کو غلط قرار دینا دلیل ہے اس کے علاوہ کوئی



لیا نہیں تو یہ غلط ہے اور سفسطائیہ کی بات معتبر نہیں۔

اگر آپ انہیں بالدلیل غلط قرار دیتے ہیں تو دلیل کیا ہے؟ صرف کسی ایک دلیل سے تمام مسائل کی حقیقت کریں گے یا ہر ایک مسئلے کی تعلیل مستقل دلیل سے کریں گے۔ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک دلیل سے سب مسائل کی حقیقت کی جائے، لہذا پہلے آپ مسئلے کو متعین کریں اور پھر اس کی تعلیل پر دلیل پیش کریں تاکہ علمی دیانت کا حق ادا ہو جائے۔

دوسرا احتمال

دوسرا احتمال یہ ہے کہ سب مسائل درست ہیں، اگر آپ اسے تسلیم کرتے ہیں تو پھر مناظرے اور بحث مباحثے کی کیا ضرورت؟

تیسرا احتمال

کچھ مسائل صحیح اور کچھ غلط ہیں تو اس میں آپ متعین کریں کہ زیادہ صحیح ہیں یا غلط، کچھ کو متعین کریں۔ زیادہ صحیح ہیں تو اعلان کریں کہ میں ان مسائل میں حنفی بن گیا، یہ لکھ کر دو پھر باقی میں بحث کریں گے، اگر زیادہ غلط ہیں تو اس اکثریت کی تعمین کی جائے تاکہ ان میں بحث کریں اور اگر معلوم ہی نہیں اکثریت صحیح ہے یا غلط تو یہ نری جرح ہے کہ اس حالت میں آپ بحث و مباحثہ کر رہے ہیں اور امام صاحب پر الزام تراشی کے مرکب ہو رہے ہیں۔

فقہ حنفی کی تعریف

اصل بات یہ ہے کہ فقہ حنفی ان تمام مسائل کا نام نہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں مذکور ہیں بلکہ فقہ حنفی لا ذی۔  
الشی یفتی بہا ویعمل بہا کا نام ہے۔ جن اقوال پر فتویٰ ہے اور ان پر ائمہ نے عمل کیا ہے۔ فقہ حنفی میں جو صحیح فقہ کا جواب دینا ہمارے ذمے لازم نہیں، اگر آپ صرف مفتی بہ و معمول بہ قول کے بارے میں ثابت کریں کہ قویہ سنت کے خلاف ہے تو پھر ہم بحث کریں گے۔ ضعیف اور مرجوح اقوال کو تو ہم خود قابل اعتناء نہیں سمجھتے، ”ثرب صحیحہ رسم المفتی“ میں لکھا ہے: ”الواجب علی من اراد ان یعمل لنفسه او یفتی غیره ان یتبع القول الذی یعمل بہ علماء منہ، فلا یجوز له العمل او الافتاء بالمرجوح ..... وقد نقلوا الإجماع علی ذلك“ (۱)۔  
”جو خود کسی قول پر عمل کرنا چاہے یا کسی کو فتویٰ دینے کا ارادہ کرے تو اس پر لازم ہے کہ

اس قول کی پیروی کرے جسے مذہب کے علماء نے رائج قرار دیا ہو، ہر جرح قول پر عمل کرنا یا نہ کرنا دینا قطعاً جائز نہیں..... اور اس پر علماء نے اجماع نقل کیا ہے۔“

یہ بعینہ اسی طرح ہے جیسے کتب احادیث میں صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ احادیث موجود ہیں لیکن محدثین نے نئی احادیث کو قابل اعتناء سمجھتے ہیں جو از قبیل صحیح یا حسن ہوں۔ موضوع ضعیف وغیرہ کو معتبر قرار نہیں دیتے۔ یہ یہ بت کہ کتب احادیث میں جو حدیث بھی آجائے محدثین پر لازم ہے کہ اس کا جواب دیں، درست نہیں۔ (۱) اگر آپ پھر بھی حنفی سے ہر قول کا جواب طلب کرتے ہیں تو پھر اولاً ہمیں اپنے اصول قرآن وحدیث کے احکامات منسوخ اور احادیث غیر معمول بہا کا جواب دیں، اس لئے کہ ہر حدیث صحیح پر عمل کرنا ضروری نہیں۔

سنہ ۱۰۰۰ھ میں امام شافعیؒ نے اپنی کتابوں میں صحیح اور غلط ہر دو مسئلے پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس میں کچھ امام ابو حنیفہؒ کے اقوال ہیں۔ صحیحی اور کی باتیں ہیں تو اس کا فرق ہونا چاہیے تاکہ پوری فقہ امام صاحب کی طرف منسوب نہ ہو جائے۔ لہذا مقلد کو اپنی فقہ کی تحقیق کرنی چاہیے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ مولویوں کی کتابوں میں آپ تحقیق کرتے ہیں تو کتاب وسنت میں کیوں نہیں کرتے؟ جو کہ سر تھے یہ نوران فقہ کی کتابوں کا یہ مقام نہیں ہے۔ پھر علامہ لکھنوی رحمہ اللہ کی عبارات اور تفتازانیؒ کی عبارات لکھنے کے بعد کہتے ہیں: پس ہم کہتے ہیں کہ مفتی بہ اور غیر مفتی بہ معلوم کرنے کے لئے بھی تحقیق درکار ہے اور اگر مفتی بہ معلوم بھی ہو جائے پھر بھی فقہ مسئلہ ہے، کیوں کہ اس کی اساس عقیدہ پر ہے۔

مولانا کو کم از کم یہاں وسعہ نظر کا مظاہرہ کرتے ہوئے احناف کی تعریف کرنی چاہیے حتیٰ کہ وہ ہر مسئلے کو قابل اعتناء نہیں سمجھتے بلکہ صرف مفتی بہ اقوال پر عمل کرتے ہیں، لیکن فطری طبیعت نے یہاں بھی اعتراض پر مجبور کیا۔ جہاں تک مولانا کی اس بات کا تعلق ہے کہ کتاب وسنت میں تحقیق کیوں نہیں کرتے تو یہ بدادہت کا انکار ہے۔ حدیث وتفسیر میں احناف کی لکھی ہوئی لاتعداد کتب حدیث کے اس تہلیل عارفانہ کی تردید کرتی ہیں۔ یہ کہنا کہ مفتی بہ اور غیر مفتی بہ معلوم کرنے کے لئے تحقیق درکار ہے اور اگر مفتی بہ معلوم بھی ہو جائے پھر بھی مشکوک مسئلہ ہے، کیوں کہ اس کی اساس عقیدہ پر ہے۔ مولانا کی یہ دلیل غیر مسلموں کے لئے بہت وزنی ہے کہ سب سے بڑی مشکوک مسائل پر عمل رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر مفتی بہ اور غیر مفتی بہ کی تحقیق آپ کے لئے مشکل ہے اور آپ اسے سمجھ جانتے ہیں تو آپ اس پر عمل نہ کریں۔ دوسروں کو اس کا التزام دینے کا حق آپ کو نہیں کہ وہ بھی آپ کی تحقیق کو حرف آخر مانتے ہیں اس پر عمل کریں۔ ہم نہ صرف مفتی بہ اور غیر مفتی بہ کی خوبی تحقیق کرتے ہیں، بلکہ یقین کے درجے میں ان پر عمل کرتے ہیں۔ نیز ص ۱۰۰ پر آپ کا اقرار موجود ہے کہ ہمارے عام مسائل چار مذاہب میں موجود ہیں تو کیا یہ کہنا بجا نہیں کہ آپ کے عام مسائل بھی صحیح ہیں۔

اگر آپ ہم سے ”ہدایہ“ وغیرہ کے ہر ہر مسئلے پر عمل کرنا چاہتے ہیں تو اولاً ”بخاری“ کی ہر ہر حدیث پڑھ کر لیں۔ کتاب التفسیر میں ﴿فانتوا حرنکم انی شتمکم﴾ [البقرة: ۲۳۲] کی تفسیر میں حضرت ابن عمر کی حدیث بول قائمنا، فجر کی سنتیں پڑھ کر سوجانا اور پھر اٹھ کر فرض پڑھنا۔ اور ایسی دیگر احادیث موجود ہیں ان پر عمل کرنا بخاری میں کتنی احادیث مرفوعہ اور اقوال صحابہ موجود ہیں لیکن ان پر آپ کا عمل نہیں اس لئے کہ آپ اقوال صحابہ و جمعہ ہی نہیں سمجھتے۔

**الزام:** کہتے ہیں کہ متاخرین کے بہت سے اقوال ایسے ہیں وہ فقہ حنفی کے مخالف ہیں، آپ کے متاخرین خود فقہ حنفی سے بے زار ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر متاخرین قواعد و ضوابط اور حقد میں کے فتاویٰ کی روشنی میں کوئی یہ سمجھ جاری کریں تو اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ فقہ حنفی سے بیزار ہیں۔ اس طرح تو غیر مقلدین کئی احادیثوں پر عمل کرتے، لہذا کہا جائے گا کہ غیر مقلدین حدیث سے بیزار ہیں۔

**جواب:** دراصل بات یہ ہے کہ یہ اس قسم کے مسائل ہیں جن میں متاخرین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس زمانے میں اس قول پر عمل ہوگا اور پہلے والے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا یعنی تبدل زمان سے حکم بھی تبدیل ہوگا۔ اور اس سے فقہ حنفی سے خروج لازم نہیں آتا، ایسے مسائل کی تعیین اہل فن اور ماہرین کریں گے۔

امام معصوم نہیں

کہتے ہیں کہ ”امام معصوم نہیں ان سے غلطی ہو سکتی ہے۔“ یہ بات درست ہے کہ امام معصوم نہیں اور معصوم غلطی ہو سکتی ہے لیکن آپ یہ کہتے ہیں کہ ”یہ مسئلہ فطری ہے“ اور ”ہو سکتا ہے“ میں بہت فرق ہے۔ صرف اس احتمال سے آپ امام صاحب کے سارے استنباطات کو غلط قرار دیتے ہیں۔ احتمال تو ہر مسئلے میں لکھا ہے احتمال کی بنیاد پھر کرنا اور حقائق کو ٹکراتا کسی صورت میں درست نہیں۔ احتمال تو (نعوذ باللہ) قرآن میں بھی ہو سکتا ہے تو کیا اس سے (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) آپ قرآن کو غلط قرار دیں گے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ قرآن کے بارے میں سمجھتے ﴿وانا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون﴾ [الحجر: ۹]، موجود ہے تو اس پر بھی اعتراض ہو سکتا ہے۔

ہے یہ بھی خود بنائی ہوئی ہو۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں محض احتمال کی وجہ سے کسی مسئلہ کو غلط نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مصل کسی چیز کو نہیں چھوڑتی۔ ہر چیز کے اندر احتمال نکال لیتی ہے، عقل تو یہ بھی کہتی ہے کہ آدمی اپنے

مختار نے کسی اور سے پیدا ہوا ہو۔ قرآن کریم کی آیت ﴿مَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَهُ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ۱۱۶]، حضرت عبداللہ بن سلام نے فرمایا: ٹھیک ہے قرآن کی آیت یہ کہتی ہے لیکن ہم کو اپنے بیٹوں کے بارے میں مختار نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نبوت کے متعلق یقین ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے بیٹے مسیح ہوں بارے میں تو شک کیا جاسکتا ہے لیکن نبی کی نبوت کے بارے میں ہمیں کوئی شک نہیں۔ اس پر حضرت عیسیٰ نے رونے لگے اور حضرت عبداللہ بن سلام کا ماتھا چوم لیا (۱)۔

ہوام: ائمہ کرام نے خود اپنی تھلید سے منع کیا کہ ہماری تھلید نہ کرنا اور آپ زبردستی انہیں مقلد اور اپنے کو مقلد

جواب: ائمہ نے صرف ان مسائل میں تھلید سے منع کیا جو مسائل منصوصہ غیر متعارض فیہا ہیں۔ باقی ہر جمعہ میں تھلید سے منع نہیں کیا کیونکہ مسائل اجتہادیہ میں تھلید سے منع کرنا کاروبار زندگی کو بند کرنے کے لئے ہے جو کہ خطیب کے حوالے سے گزرا "لو منعنا التقليد في هذه المسائل الخ"۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں "ائمہ نے ان لوگوں کو تھلید سے منع کیا جن میں اجتہاد کی صلاحیت ہے۔ [إنما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد] (۲)۔

حضرت شریعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو [المنع] محمول على من له قدرة على استنباط الأحكام"۔ (۳)۔

"جو لوگ قرآن و سنت سے مسائل استنباط کرنے کی قدرت رکھتے ہیں انہیں تھلید سے

محذو کیا گیا ہے۔"

یہ سب سے گفتگو کے طریقے

نبی بھی غیر مقلد سے واسطہ پڑے تو حدیث کی دو تین کتابیں رکھ لیں اور کہیں کہ نماز کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ پچھلے بغیر تحریر ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ فرض، واجب، سنت؟ پھر رفع الیدین عند الکھیر ثناء،

۱۔ ہو۔ صحتی: ۱۳/۲، دار (احیاء التراث العربی)۔

۲۔ لفظ: ۱/۴۴۴، قدیمی)۔

۳۔ نکوی: ۱/۶۲، مصطفیٰ البابی الحلبي، مصر)۔

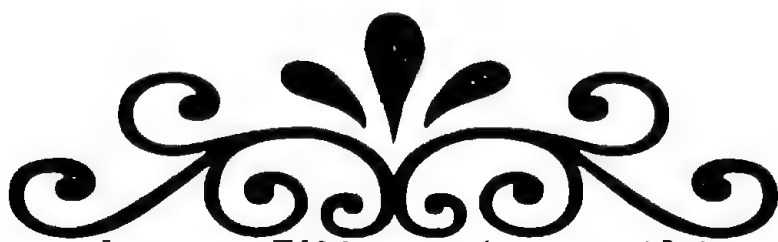
## تہذیب

محدثین سند حدیث بیان کرتے وقت کہتے ہیں: حدثنا فلان مثلاً حدثنا الحمیدی، حمیدی محدث ہیں۔ سین کرتے ہیں۔ حمیدی کی بات (حدثنا فلان) آپ کے نزدیک حجت ہے یا نہیں؟ اگر حجت نہیں تو آپ حدیث کو دلیل کیوں آئے؟ اگر نجات ہے تو حمیدی اطیعوا اللہ میں داخل ہے یا اطیعوا الرسول میں؟ یہ تو آپ کے لیے۔ حمیدی سچا ہے تو حمیدی کو سچا (صادق) کہنے والا کون ہے؟ علامہ زطی، حافظ ابن حجر، ابن عدی وغیرہ۔ تو حدیث کو دلیل ہے کہ یہ خود سچے ہیں اور ان کی بات معتبر ہے۔ اور ان کی بات بھی تو قرآن و حدیث نہیں جو آپ کے لیے۔

حمیدی، علامہ ذہبی، حافظ ابن عدی وغیرہ کے سچا ہونے پر کون سی دلیل قطعی ہے، ان کے بارے میں آپ کے لیے۔ اکثریت نے ان کو سچا قرار دیا ہے، لہذا یہ سچے ہیں، تو امام صاحب کے عادل و ثقہ و مجتہد مصیب ہونے کو حدیث تسلیم کرتی ہے، ادھر آپ کیوں کتراتے ہیں۔

## تہذیب

حدیث کی اقسام متواتر مشہور عزیز، غریب، تواتر الاسناد، تواتر لفظی و معنوی، اسباب طعن و جرح، ضعیف کی۔ معروف وغیرہ یہ اصطلاحات آپ کے نزدیک معتبر ہیں یا نہیں؟ اور یقیناً معتبر ہیں۔ تو کیا بات ہے کہ حدیث اصطلاحات تو معتبر اور فقہاء کی اصطلاحات غیر معتبر؟ محدثین کا معلل کہنا معتبر اور فقہاء کا معلل کہنا غیر۔ حدیث معتبر، الفقہاء ہم أعلم بمعانی الحدیث۔ آخر یہ ظلم کیوں؟



# مسئلہ رفعِ یدین



## مسئلہ رفع یدین

تحقیق

اس مسئلے میں غیر مقلدین مدعی اور ہم مدعی علیہ اور ثانی ہیں، کیونکہ مدعی کی تعریف: ”مَنْ إِذَا تَرَكَ تُرِكَ“۔  
 یہ حدیث پر صادق آتی ہے، اگر وہ اپنے دعویٰ ”رفع یدین عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع“ سے  
 یہ کہ وہ من سے مناظرہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ محمدی الذی یبیت أمرًا زائدًا کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع  
 یہ بھی قائل ہیں اور وہ بھی، اس میں اتفاق ہے لیکن غیر مقلدین اس پر ایک امر زائد (رفع یدین  
 عند رفع الرأس من الركوع) کو ثابت کرتے ہیں، لہذا وہ مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔

یہ غیر مقلدین مدعی ہیں، اس لئے وہ دعویٰ لکھیں گے، اگر وہ آپ سے کہیں کہ رفع الیدین کے سلسلے میں  
 یہ حدیث نہیں تو ہرگز دعویٰ نہیں لکھتا، دعویٰ غیر مقلدین لکھیں گے اور ان کے دعویٰ کو دیکھ کر آپ جواب دعویٰ  
 اس لئے کہ مناظرہ کہتے ہیں: ”مواجهة المتخاصمین فی النسبة بین الشیئین“۔ جواب دعویٰ لکھتے  
 یہ خوب غور و فکر سے کام لیتا ہوگا کیونکہ بعد میں ایک ایک لفظ کو دلائل سے ثابت کرنا ہوگا۔

یہ غرض قبول نہیں

یہ محمد بن بہم دعویٰ لکھتے ہیں کہ ”رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے قبل الركوع  
 من الركوع ثابت ہے“۔ لیکن آپ اس پر اکتفاء نہ کریں اور نہ ہی اس پر مناظرہ کریں، اس لئے کہ



ثبوت النسخ اور وجوب النسخ میں فرق ہے۔ ہر ثابت شدہ سنت یا واجب ہو یہ غلط ہے۔ ثبت ہونے والا نہ ہو۔  
 کونہ سنۂ او واجباً۔ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ثابت ہے لیکن کوئی اسے واجب یا سنت نہیں کہتا۔ غیر مقلدین کے  
 ساتھ مناظرہ ان احکام شرعیہ (فرض، واجب، سنت وغیرہ) میں ہے نفس ثبوت میں نہیں۔ لأن الثبوت لا یستلزم  
 کون النسخ واجباً او سنۂ۔ اگر کوئی چیز ثابت ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واجب یا سنت بھی ہو، لہذا آپ  
 سے مطالبہ کریں کہ وہ دعویٰ میں رفع الیدین کا حکم شرعی متعین کریں۔

### جواب دعویٰ

اگر غیر مقلدین لکھ کر دیں کہ رفع الیدین سنت یا واجب ہے تو آپ کو جواب دعویٰ لکھنا ہوگا اور ہمارے جواب  
 دعویٰ یہ ہوگا ”رفع الیدین غیر اوئی ہے“۔

تخصیہ: ہم عدم رفع الیدین کے قائل نہیں بلکہ ترک رفع الیدین کے قائل ہیں، اگر ہمارے اکابر نے  
 کسی نے اس کو عدم لکھا تو وہ عدم بمعنی عدم اصلی نہیں بلکہ عدم بمعنی ترک ہے۔

### ترک رفع وعدم رفع میں فرق

ترک کہتے ہیں ایک چیز تسلسل سے چل رہی ہو پھر اسے موقوف کر دیا جائے اور عدم کا مطلب یہ ہے کہ  
 سرے سے اس کا وجود ہی نہیں۔ عدم رفع الیدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے  
 ثابت ہی نہیں۔ حالانکہ رفع الیدین نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تو اترا ثابت ہے، جیسا کہ علامہ بخاری رحمہ اللہ  
 نے ”معارف السنن“ میں لکھا ہے: ”إن الرفع متواتر إسناداً وعصلاً، ولا یسقط فیہ (۱)۔“ ”اس میں تسلسل  
 نہیں کہ رفع یدین سنداً وعللاً متواتر سے ثابت ہے۔“

اور ترک کہتے ہیں ایک چیز تسلسل سے چل رہی ہو پھر اسے موقوف کر دیا جائے، جیسا کہ قرآن کریم سے  
 ہے: ﴿فَاللّٰوِیْ شَعِیْبٌ اَصْلُوْكَ تَامِرُکَ اَنْ تَرَکَ مَا یَعْبُدُ اَبَاوَا﴾ [ہود: ۸۷]۔

”قوم شعیب نے کہا کہ اے شعیب! کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ

ہم اپنے آباء و اجداد کے جاری سلسلے کو موقوف کر دیں؟“

﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِکِی الْهِنَا عَنْ قَوْلِکَ﴾ [ہود: ۵۳]۔ معنی یہ ہے کہ ہم اپنے معبودوں سے

تے ہیں اور ہمارا یہ سلسلہ چلتا رہے گا، اب یہ موقوف نہیں ہو سکتا۔ لہذا آپ کو ترک لکھنا ہوگا اور اس پر لغت سے چند تبہ چٹیں کرنا ہوں گے۔

### حدیث رفع و ترک رفع دونوں پر دال ہیں

ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ رفع الیدین کے ثبوت پر احادیث موجود ہیں اور غیر مقلدین بھی (بادل جست) یہ مانتے ہیں کہ ترک رفع الیدین پر بھی احادیث موجود ہیں۔ ان کو ہمارے دعویٰ سے انکار نہیں اور نہ ہی ہم سے دعویٰ کے منکر ہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ رفع یدین مقدم اور ترک رفع مؤخر ہے تو خفیہ کا مدعا ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ اصل بات کو ثابت کر دیں کہ عدم رفع پہلے اور رفع یدین بعد میں ہوا تو وہ غالب اور ہم مغلوب قرار پائیں گے۔

### عدم رفع کا دعویٰ درست نہیں

اگر آپ نے عدم رفع یدین کا دعویٰ کیا تو وہ کہیں گے کہ ”عدم الشيء مقدم علی وجودہ“ شے پہلے عدم ہوتی ہے پھر بعد میں وجود میں آتی ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے:

”وَجَعَلَ آتِیَ عَلَی الْإِنْسَانِ حَیْثُ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئًا مَذْکُورًا“ [الدھر: ۱]، انسان پہلے نہیں تھا جس وجود میں آیا، اسی طرح پہلے رفع یدین نہیں تھا بعد میں ایک وجودی چیز بن گیا، لہذا رفع الیدین مؤخر اور تابخ سے عمل تابخ پر کیا جاتا ہے۔ لہذا عدم رفع الیدین کا دعویٰ ہرگز نہیں کرنا بلکہ ترک رفع الیدین کا دعویٰ کرنا ہے۔

### محدثین بھی ترک رفع کے قائل ہیں

امام نسائی نے اس کو واضح طور پر لکھا ہے کہ پہلے ”رفع الیدین“ کا باب ذکر کیا اور بعد میں ”ترک رفع یدین“ کا باب (باب ترک ذلك) قائم کیا (۱)۔ امام ابو داؤد کا انداز بھی اسی طرح ہے پہلے ”باب رفع الیدین“ (جحد ۲)۔ اور پھر باب من لم يذكر الرفع کو ذکر کیا (۳)۔ اگرچہ لفظ ترک نہیں لیکن پھر بھی معلوم ہوا کہ رفع یدین مقدم اور ترک رفع کو مؤخر سمجھتے ہیں۔

۱۔ نسائی، کتاب الصلوٰۃ: ۱/۱۵۸، قدیمی۔

۲۔ ابی داؤد، کتاب الصلوٰۃ: ۱/۱۱۱، امدادیہ۔

۳۔ ابی داؤد، کتاب الصلوٰۃ: ۱/۱۱۶، امدادیہ۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ترک رفع الیدین کی احادیث میں کلام ہے۔ احادیث میں کلام کے متعلق بحث نہ  
”غصا“ آئے گی لیکن آپ محدثین کے انداز اور طریقے کو تو ملاحظہ فرمائیں، کس انداز میں انتہا کیا ہے۔

”ترک“ کے عنوانات نسخ پر دال ہیں

علامہ نووی نے قاعدہ لکھا اور مصنفین کے صنیع کے بارے میں کہا کہ مصنفین جو ”ترک ذلك“ جیسے عنوانات  
قائم کرتے ہیں یہ عنوانات نسخ پر دلالت کرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ امام نسائی اور امام ابوداؤد رفع الیدین کو منسوخ  
سمجھتے ہیں۔

حکم رفع الیدین

ہم رفع الیدین قبل الركوع وبعد رفع الرأس من الركوع کو غیر اولی سمجھتے ہیں: ”قال ابو حنیفہ واصحابہ  
وجماعة من أهل الكوفة: لا يستحب فی غیر تکبیرة الاحرام، وهو أشهر الروایات عن مالک،  
وأجمعوا على أنه لا یجب سنی من الرفع“ (۱)۔

”امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، مالک کوفہ کی ایک بڑی جماعت کا مذہب یہ ہے کہ  
رفع یدین سوائے تکبیر تحریرہ کے مستحب نہیں، امام مالک کی مشہور روایت بھی یہی ہے اور اس پر  
اجماع ہے کہ رفع یدین واجب نہیں۔“

جب رفع الیدین عند تکبیر تحریرہ مستحب ہے تو پھر بعد والوں کو سنت یا واجب کیسے مانیں؟ اگر آپ رفع یدین کو  
صرف اولی قرار دیں تو پھر اولیٰ وغیر اولیٰ پر مناظرہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسلمان کی شان کے خلاف ہے کہ وہ اولویت وغیر  
اولویت میں مناظرہ کرے۔

اگر آپ اسے سنت مؤکدہ سمجھتے ہیں تو سنت مؤکدہ کی تعریف آپ کے ہاں ”ما واطب علیہ النبی صلی  
اللہ علیہ وسلم“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو“ سے کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی  
تعریف ”ما واطب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو الخلفاء الراشدون“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ  
وسلم یا خلفاء راشدین نے مواظبت کی ہو“ سے کرتے ہیں۔ تو آپ کو رفع یدین پر مواظبت نبوی دکھانی ہوگی۔

اگر اسے واجب قرار دیں تو ان کے ہاں واجب اور فرض میں فرق نہیں گویا کہ یہ فرض ہے، پھر ان سے پوچھ

بے گاہک کہ ترکِ رفعِ الیدین کی صورت میں نماز ناقص ہوگی یا کامل؟ اگر کامل ہے تو یہ کیا واجب ہے جسے ہر رکعت میں دو مرتبہ ترک کیا جائے پھر بھی نماز کامل۔ اگر نماز ناقص ہے تو اس کے جبرے کی کیا صورت ہے؟ سجدہ سہو لازم آئے گا یا نہیں؟

رفع وترک رفع اختلاف مباح ہے

رفع الیدین میں غیر مقلدین کا مذہب سب سے نرالا ہے، کیوں کہ ائمہ و محققین بھی حلیم کرتے ہیں کہ یہ اختلاف (رفع و ترک رفع) اختلاف مباح ہے۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وہذا من الاختلاف المباح لئلا یعنف فیہ من فعلہ ولا من ترکہ، و هذا کرفع الیدین فی الصلوۃ و ترکہ“ (۱)۔

”یہ ایسا مباح اختلاف ہے جس میں کرنے یا چھوڑنے والے پر سختی نہیں کی جاسکتی، یہ اس طرح ہے جیسے نماز میں رفع یدین کا اختلاف ہے (کہ یہ بھی اختلاف مباح ہے)۔“

علامہ ابن قززم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فلما صح أنه عليه السلام كان يرفع في كل خفض ورفع  
حد تكبير الإحرام، ولا يرفع، كان كل ذلك مباحاً لإفراء، وكان لنا أن نصلي كذلك، فإن رفعنا  
صينا كما كان صلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وإن لم نرفع فقد صلينا كما كان عليه  
لعلاء والسلام يصلي“ (۲)۔

”جکبیر تحریر کے بعد ہر جکبیر میں رفع یدین وترک رفع یدین دونوں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہیں تو ان کی حیثیت مباح کی ہے فرض کی نہیں، اگر ہم رفع یدین کریں تب بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح نماز پڑھی، اگر رفع یدین نہ کریں تب بھی ہماری یہ بات درست ہوگی کہ ہم نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح نماز پڑھی۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الرفع المتنازع فيه ليس من نواقض الصلوة، بل يجوز أن يحى بلا رفع، وإذا رفع كان أفضل وأحسن".

١٠١ زاد المعاد، فصل في خشوعه: ١/٢٧٥، مؤسسه الرسالة).

جبهه محلي لاهن حزم، كتاب الصلوة، مسألة: ٣٥٩، ٢/٢٦٥، دار الكتب العلمية، بيروت).

”رفع یدین کرنے نہ کرنے کا نماز کے بطلان سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ بغیر رفع یدین

کے بھی نماز جائز ہے، البتہ اگر رفع یدین کرے تو یہ بہتر و پسندیدہ عمل ہے“ (۱)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”إن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال: ”إِذَا جَعَلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِيَهُ

وَسُوءَ رَفْعِ يَدَيْهِ أَوْ لَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ لَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي صَلَاتِهِمْ وَلَا يَطْلُهَا، لَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَا الشَّعْبِيَّ

وَلَا مَالِكَ وَلَا أَحْمَدَ، وَلَوْ رَفَعَ الْإِمَامُ دُونَ الْمَأْمُومِ أَوْ الْمَأْمُومُ دُونَ الْإِمَامِ لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي صَلَاةِ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا، وَلَوْ رَفَعَ الرَّجُلُ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ دُونَ بَعْضٍ لَمْ يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِهِ“ (۲)۔

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: ”امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی

متابعت کی جائے، امام خواہ رفع یدین کرے یا نہ کرے اس سے مقتدیوں کی نماز نہ باطل ہوگی

اور نہ ہی اس پر کچھ اثر پڑے گا، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے، اگر امام رفع یدین کرے مقتدی نہ

کریں یا مقتدی رفع یدین کریں امام نہ کرے تو اس سے بھی کسی کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا،

اسی طرح اگر کوئی شخص کبھی رفع یدین کرے کبھی نہ کرے تو اس سے نماز پر کچھ اثر نہیں ہوگا۔“

علامہ ابن حزم، علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم بھی رفع یدین کو مباح قرار دے رہے ہیں۔ لہذا غیر مقتدی

کا اسے واجب یا سنت قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: ”وهو [أى رفع اليدين] من الهيئات فعله النبي صلى الله

تعالى عليه وسلم مرة وتركه مرة، والكل سنة [أى ثابت بالسنة] وأخذ بكل واحد جماعة من

الصحاب والتابعين ومن بعدهم، وهذا أحد المواضع التي اختلف فيه الفريقان أهل المدينة والكيّة

ولكل واحد أصل أصيل، والحق عندى فى مثل ذلك أن الكل سنة، ونظيره الوتر بركعة واحدة

بثلاث، والذي يرفع أحب إلى ممن لا يرفع؛ فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت، غير أنه لا يحرى

لإنسان فى مثل هذه الصورة أن يثير على نفسه فتنة عوام بلده“ (۳)۔

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۱۵۰، مکتبۃ المیکان)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۲/۱۵۳، مکتبۃ المیکان)۔

(۳) (حجة الله البالغة، رفع اليدين عند الركوع: ۲/۲۴، قدیمی)۔

”رفع یدین کا تعلق ان ہیچوں سے ہے جنہیں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کبھی نیا اور کبھی چھوڑا ہے، دونوں ہی سنت ہیں، صحابہ، تابعین اور بعد والوں نے دونوں میں سے کسی ایک کو لیا ہے۔ یہ بھی ان مواضع میں سے ہے جس میں اہل مدینہ و اہل کوفہ کا اختلاف ہے اور حقوں کے پاس باقاعدہ اصل موجود ہے، ایسے امور میں میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ سب سنت ہیں۔ اس کی نظیر وتر ہے، ایک رکعت، تین رکعت وغیرہ سب ثابت ہیں۔ اور جو رفع یدین کرتا ہے مجھے اس سے زیادہ پسند ہے جو رفع یدین نہیں کرتا کیونکہ رفع یدین کی احادیث اکثر اثبت ہیں، جتنے ایسے امور میں چاہیے کہ انسان کوئی ایسا قدم برگز نہ اٹھائے جس سے فتنے اور اختلاف کا صلہ نہ کھلے۔ (یعنی جو جس طرح کہہ رہا ہے اسے کرنے دے اور کوئی نیا قدم اٹھا کر باتوں کو کھوٹ میں نہ مبتلا کرے)۔“

عبادت کا حاصل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دونوں قسم کے فعل (رفع وترک رفع) ثابت ہیں۔ جن پر صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے عمل کیا ہے اور ہر ایک کے پاس دلیل موجود ہے۔ پھر شاہ صاحب نے پیش کرتے ہیں کہ میرے نزدیک رفع یدین کرنے والا زیادہ پسندیدہ ہے، اس لئے کہ رفع کی حد اکثر اور اثبت ہیں یعنی لفظاً و اسناداً۔ جب کہ ہمارے نزدیک ترک رفع کرنے والا زیادہ پسندیدہ ہے کہ حدیث صحیحی سے ثابت ہے۔

”توضیح للفقہ“ میں قاعدہ ہے کہ کیفیت دلیل کو دیکھا جاتا ہے کہ کس کی دلیل مضبوط ہے۔ کثرت دلائل کا اعتبار صحیح لا یمکن بہ کثرة العدد۔ ﴿فقلیلًا ما یؤمنون﴾، ﴿وما یؤمن اکثرہم باللہ إلا وہم شیخ﴾ [یوسف: ۱۰۶]۔ کثرت محض بے سود ہے، اصل مدار قوت ہے۔ اگرچہ رفع یدین کی احادیث سے ثابت ہیں لیکن یہ ثبوت سنداً اور لفظاً ہے اور ترک رفع قواطر عملی کے طور پر ثابت ہے اور قواطر عملی قواطر صحیحی سے قوی ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت پیش کرنے کا مقصد غیر مقلدین کے وجوب رفع کی نفی ہے۔

ترک رفع قواطر عملی سے ثابت ہے

حضرت شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”و كذلك ثبت الترك عندنا عن عمرو بن عبد الله بن مسعود بن مسينة وابن عمر والبراء بن عازب وكهف بن عجرة عملاً أو تصديقاً منهم، وآخرين ممن لم



بذكر أسمائهم ومن لم يعينوا، ومن التابعين عن جل أصحاب علي وابن مسعود وجمعيه  
 "كسوفة. وكثير من أهل المدينة في عهد مالك أو أكثرهم، بل يكاد يكون عمل أهل المدينة  
 كما ينفذه المالكية، واعترف به ابن القيم وإن لم يجعله حجة. وكذا في سائر البلاد تكرر  
 يسموا كما يقع كثيراً في التعامل والتوارث أن لا يأتي فيه إسناد، لكونه غير عزيز عند الناس  
 ولكونه أمراً لا يعتنى به حيث لا يعوز الإسناد فيه، ثم يأتي الخلف ويتطلبون الإسناد، وإذا  
 أنكروا التواتر العملي وكثيراً ما يفتحمه ابن حزم في "محلله" كأنه لم تقع عنده في الدنيا وقبيل  
 يكن هناك إسناد، وهذا قطعي البطلان أو بديهي، كأنه لا يوجد في الدنيا المحكي عنه منه  
 بالحكاية فينكر كثيراً من الإجماعات المنقولة بالأحاديث، ويخرب أكثر مما يعمر، وهو ضار  
 وهذا القرآن العظيم كيف تواتر على وجه البسيطة عند المسلمين تواتر ضيق بحيث لا يوجد  
 منهم لا يعلم أن كتاباً سماوياً نزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنه بأيدنا، ومع  
 تواتر إسناد كل آية منه لأعوزنا ذلك الأمر وعجزنا" (۱).

"ترك رفع حضرت عمر، حضرت علي، ابن مسعود، ابو ہریرہ، ابن عمر، براء بن عازب  
 اور کعب بن عجرہ سے عملاً یا تصدیقاً ثابت ہے، ان کے علاوہ دیگر حضرات بھی ہیں جن کے  
 سامنے نہیں آئے، اسی طرح بعض کی تعیین بھی نہ ہو سکی۔ تابعین میں سے حضرت علی وابن مسعود  
 کے ممتاز شاگرد، اہل کوفہ سب کے سب اور امام مالک کے عہد میں اکثر اہل مدینہ یا قریب قریب  
 سب کا عمل ترک رفع تھا جیسا کہ مالکیہ نقل کرتے ہیں اور علامہ ابن قیم بھی اس کے معترف تھے  
 یہ اور بات ہے کہ اسے حجت نہیں سمجھتے۔ اسی طرح تمام شہروں میں تارکین رفع یدین کے سہ  
 ضبط نہ کئے جاسکے، تو اتر تعامل و توارث میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ سند وغیرہ نہیں ہوتی کیونکہ حضرت  
 کے ہاں تو اتر تعامل نادر نہ تھا اور نہ ہی اس کا اتنا اہتمام کیا گیا، بعد میں آنے والے حضرات نے  
 سند کا مطالبہ شروع کیا اور سند نہ ملنے پر تو اتر عملی کا انکار کیا۔ ابن حزم "محلی" میں یہی کام کرتے  
 ہیں گویا کہ ان کے ہاں دنیا میں کوئی بھی واقعہ بغیر سند کے نہیں اور اس بات کا بطلان قطعی و یقینی



ہے۔ گویا کہ دنیا میں حکایت کے بغیر محکی عنہ کا وجود نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ ایسے مسائل اجماعیہ کا  
بھگرتے ہیں جو خبر واحد سے منقول ہوں، اس میں تعمیر سے زیادہ تخریب ہے اور اس کا ضرر بھی  
جت ہے۔ کیا آپ قرآن مقدس کو نہیں دیکھتے پوری روئے زمین پر مسلمانوں میں طہرۃ بعد طہرۃ  
قہ جوتا چلا آ رہا ہے اور کوئی بھی مسلم اس سے منکر نہیں کہ یہ وہ آسمانی کتاب ہے جو نبی اکرم صلی  
صلی علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور اب ہمارے ہاتھ میں ہے لیکن اس کے باوجود اگر ہم ہر آیت  
نہ سند کے درپے ہوں تو ہم تھک ہار کر عاجز آجائیں گے۔

اصل عبارت یہ ہے کہ تو اتر اسناد وہاں مفید ہے جہاں تو اتر عملی نہ ہو، جہاں تو اتر عملی نقل در نقل چلا آ رہا ہو تو  
بے سخت ہو لیکن پھر بھی وہ تو اتر الاسناد سے قوی ہے۔

یہ صریح فرماتے ہیں: "ان الشراك متواتر عملاً كما أن الرفع متواتر، وتوارث العمل بكل من  
عصر النبوة إلى عهدنا هذا من غير تكبير. والتعامل المتوارث أقوى حجة في  
مسند نوحى عن عنة الإسناد مع وجود التواتر فقد استضاء بالمصباح عند منتصف النهار، من  
لاحد عسى التعامل المتواتر أو جعلها ناسخة له فقد قلب الموضوع، وجعل القطعي ظنيًا" (۱)۔

”رفع یدین کی طرح ترک رفع یدین بھی تو اتر عملی سے ثابت ہے، عہد نبوی سے آج  
تحدیث و ترک دونوں پر بلا تکثیر عمل جاری ہے۔ اور تعامل متوارث سب سے قوی دلیل ہے۔ جو  
تو اتر عملی کے باوجود سند کے معنی وغیرہ کے درپے ہوتے ہیں ان کی مثال چمکتے سورج کو  
چاند کھانے کے مترادف ہے، اسی طرح جو لوگ اخبار آحاد کو تو اتر عملی پر ترجیح دیتے ہیں یا اخبار  
حدیث کا بخانا کرتے ہیں وہ معاملے کو الٹا اور قطعی کو ظنی بناتے ہیں۔“

محمیدین تو اتر الاسناد اور تو اتر لفظی کے طور پر ثابت ہے اور ترک رفع الیدین تو اتر عملی سے ثابت ہے۔ امام  
حدیث اہل مدینہ کو بڑی ترجیح حاصل ہے لیکن انہوں نے کسی کامل رفع یدین نقل نہیں کیا فقال مالك:  
”اليدین فی شی من تکبیر الصلوة لانی خفیض ولا فی رفع إلا فی افتتاح الصلوة“ (۲)۔

۱۔ سنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع: ۴/۶۶۶، سعید۔

۲۔ تکریر، رفع الیدین فی الركوع والإحرام: ۱/۶۸، دار صادر۔

”امام مالک فرماتے ہیں میرے علم میں رفع یدین صرف اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت

ہوگا، اس کے علاوہ کسی تکبیر میں یا ہر آنکھ میں رفع یدین نہیں۔“

امام مالک کی طرف ایک قول رفع یدین کا بھی منسوب ہے، علامہ ابن قاسم اس کی وضاحت فرماتے ہیں

”كان رفع اليدين عند مالك ضعيفاً لا في تكبيرة الإحرام“ (۱)۔ ”امام مالک کے ہاں سوائے تکبیر کے رفع یدین کرنا ضعیف ہے۔“

اسی طرح کوفہ میں بھی ایک بڑی جماعت اس پر عمل نہیں کرتی، اس سے ثابت ہوا کہ ترک رفع یدین صحیح

سے ثابت ہے۔ ”معارف السنن“ میں کئی جگہ اسے ذکر کیا گیا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترک رفع تو بہت صحیح

ثابت ہے تو ہم آپ کو ترک رفع کی احادیث پر کلام کی اجازت نہیں دیں گے۔ اس لئے کہ تواتر عملی تو اتراحت

قوی ہوتا ہے اور تواتر عملی میں سند پر بحث نہیں کی جاتی کہ اس حدیث کی سند کیا ہے؟ ”امعان النظر“

”والتواتر لا يثبت عن رجاله أي: لا يلزم فيه البحث عن رجاله بل يجب العلم به من غير بحث

حال تحققة من غير بحث“ (۲)۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ سند و تعامل پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ولا يرفعون إلى

رأساً، فهذا صنيعهم وإن أدى إلى إيفاء الواقع والحقيقة، والذي وقف الأمر على الإسناد يرفع

وإنما حدث الإسناد كما في مقدمة ”مسلم“ لئلا يدخل في الدين ما هو خارج منه ومانيه

مهماً، لكن قد أدى إلى إخراج ما هو داخل وكان متواتراً فأصار أحاداً كالإجماع المنقـ

..... والذي يدور بالبال، وقد سبقه من له بال أن الترك قد كان كثيراً في نفسه، وقد

كالأمر العدمي، فلما ظهرت أحاديث الرفع اعتنوا بها وجعلوه سنة قد ترك أو أميت، وكنت

في الوجودي والعدمي، ثم جاء آخرون فشدّدوا، وجعلوه فاصلاً بين أهل السنة وغيرهم“ (۳)۔

”تعال امت اگرچہ حقیقت تک پہنچائے لیکن محدثین تعامل کو اہمیت نہیں دیتے صرف

(۱) (أيضاً)۔

(۲) (امعان النظر: ۲۳-۲۴)۔

(۳) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب رفع اليدين: ۲/۲۶۲، سعید)۔

سند کو ہی مدد سمجھتے ہیں اور جو حضرات صرف سند کو مدد دیتے ہیں وہ ایسا ہی کرتے ہیں حالانکہ سند کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایسی چیزیں دین میں داخل نہ ہو جائیں جن کا تعلق دین سے نہیں جیسا کہ مقدمہ ”مسلم“ میں تصریح ہے جب کہ تعامل کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے بعض ایسی چیزوں کو دین سے خارج کیا جاتا ہے جو دین میں داخل ہوں، تعامل کو نظر انداز کرنے کا ہی نتیجہ ہے کہ متواتر کو احاد بنایا جاتا ہے یہ ایسا ہے کہ اجماع خبر واحد سے منقول ہو..... جس بات سے ذہن مطمئن ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ترک رفع کی اسانید اگرچہ کم ہیں لیکن حقیقت میں ترک رفع ہی زیادہ تھا، امور عدویہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، جب رفع کی احادیث سامنے آئیں تو لوگوں نے انہیں لے لیا اور رفع یدین کو ایسی سنت سمجھا جو چھوڑ دی یا منادی مئی تھی۔ امور وجودیہ وعدویہ میں ایسا ہی ہوتا ہے، اس کے بعد آنے والوں نے سختی کا مظاہرہ کیا اور رفع یدین کو اہل سنت وغیرہ کے درمیان شامل بنایا۔“

## حنفیہ کے دلائل

### پہلی دلیل

”اخبِرنا فتیة، قال حدثنا الثیث، عن ابن عجلان، عن علی - وهو ابن یحی - عن ایه - عم له بدری أنه حدثه أن رجلاً دخل المسجد، فصلی، ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم - ونحن لانسمع، فلما فرغ، أقبل فسلم علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، فقال: ارجع - فإنک لم تصل، فارجع فصلی، ثم أقبل إلی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، فقال: ارجع - فإنک لم تصل مرتین أو ثلاثاً، فقال له الرجل: والذی أکرمت یارسول اللہ! لقد جھدت، فمضی - وإذا قمت نرید التصوۃ، فبصاً فأحسن وضوءک، ثم استقبل القبلة، فکبر، ثم اقرأ، ثم اركع - رکعاً، ثم ارفع حتی تعتدل قائماً، ثم اسجد حتی تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتی تطمئن قاعداً، ثم حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع، ثم افعل كذلك حتی تفرغ من صلاتک“ (۱)۔

”بدری صحابی راوی ہیں کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہو کر نماز پڑھنے لگا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے کن اکھیوں سے دیکھنے لگے ہمیں احساس نہ ہوا، جب نماز سے فارغ ہو کر وہ شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوا تو اور سلام عرض کیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ پھر نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی، اس نے دوبارہ نماز پڑھی اور نماز کے بعد خدمت اقدس میں حاضری دی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پھر فرمایا: جاؤ نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی، دو تین مرتبہ ایسے ہوا تو اس شخص نے کہا: قسم اس ذات کی جس نے آپ کو عزت بخشی، اے اللہ کے رسول! مجھے صحیح طریقے پر نماز پڑھنا سکھا دیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب نماز ارادہ کرو تو پہلے اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رخ ہو کر کبیر تحریر کہو اور قرأت کرو، اس کے بعد اچھی

مرح اطمینان سے رکوع کرو، پھر اچھی طرح اعتدال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ، پھر اچھی طرح اطمینان سے سجدہ کرو، اس کے بعد اچھی طرح اطمینان سے بیٹھ جاؤ، پھر اچھی طرح اطمینان سے سجدہ کرو، پھر دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہو جاؤ اور ہر رکعت میں یہی ترتیب اپناؤ۔

اس میں نبی ارم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت غلام بن رافع کو نماز کا طریقہ، ارکان واجبات بتلائے۔ یعنی یہ نین کا ذکر نہیں کیا۔ اگر رفع یدین واجب ہوتا تو نبی ارم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسے بھی بیان فرماتے لیکن یہ نہ رہا اس بات کی دلیل ہے کہ رفع یدین واجب نہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد تقرر بأن حدیث المسنی هو المرجع فی معرفة واجبات

— (۱) —

"واجبات نماز کے سلسلے میں حدیث مسنی کا متعین ہونا ثابت شدہ امر ہے، یعنی جو اس

حدیث میں ہے وہی واجب ہے۔"

"قد تقرر من الفقهاء الاستدلال بهذا الحديث علي وجوب ما ذكر فيه، وعدم وجوب ما لم

— (۲) —

"فقہاء کے نزدیک یہ ثابت شدہ امر ہے کہ جو کچھ اس حدیث میں ہے وہ واجب ہے

جو جسے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہیں بیان فرمایا وہ واجب نہیں۔"

علامہ امیر ایمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "واما الاستدلال بأن كل ما لم يذكر فيه لا يجب؛ فلأن

صحفهم تعليم الواجبات في الصلوة، فلو ترك ذكر بعض ما يجب، لكان فيه تاخير البيان عن وقت

صحة وهو لا يجوز بالإجماع" (۳)۔

"اس حدیث میں جس چیز کا ذکر نہیں وہ واجب بھی نہیں، یہ استدلال اس لئے کرتے

ہیں کہ یہ مقام نماز کے واجبات کی تعلیم کا مقام ہے، اگر بعض واجبات کو چھوڑا جاتا تو اس میں

— لاوطار، أبواب صفة الصلوة، باب افتراض افتتاحها بالتكبير: ۱۸۵/۲، عباس أحمد الباز۔

— لاوطار، باب السجدة الثانية ولزوم الطمانينة في الركوع: ۲۹۷/۲، عباس أحمد الباز۔

— سلام، باب صفة الصلوة: ۲۷۱/۱، دار الحديث القاهرة۔

باوجود حاجت کے بیان کو مؤخر کرنا لازم آتا ہے، جو کہ بالا جماع جائز نہیں۔

اس عبارت سے غیر مقلدین کی اس بات کا جواب بھی ہو گیا کہ رفع یدین اتر چاہا جب ہے، لیکن اسے بوجہ کیا گیا۔

البتہ ایک اور اشکال ہے کہ عدم ذکر الشی لا يستلزم عدمہ کسی چیز کا تذکرہ نہ کرنا اس کے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ مثلاً: دورہ حدیث کے طلباء فلاں فلاں ہیں، ایک دو کا نام نہ لیا تو ان کا تذکرہ نہ کرنا اس پر دلالت نہیں۔ وہ موجود نہیں، اسی طرح رفع یدین کا تذکرہ نہ کرنا اس کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قواعد اور اصول جب ہم پیش کرتے ہیں تو آپ انہیں تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قرآن وحدیث نہیں، لہذا آپ کو بھی چاہیے کہ کوئی ایسی حدیث ذکر کریں جس میں موجود ہو کہ عدم ذکر الشی لا يستلزم ذکرہ۔  
۲..... یہ مقام مقام تعلیم واجبات صلوٰۃ ہے، اور مقام تعلیم واجبات صلوٰۃ میں واجب کو ذکر نہ کرنا واجب نہ ہونے کی دلیل ہے، جس طرح مقام بیان میں کسی چیز کا ذکر نہ کرنا اس کے عدم کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ اس کی تائید بخاری کے صنیع سے بھی ہوتی ہے۔

امام بخاری بسا اوقات عدم ذکر الشی فی مقام بیانہ سے اس شی کے عدم پر استدلال کرتے ہیں جیسے بیان کرتے ہیں کہ مقام پر بیان نہ کرنا نہ ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً: تحویل رداء کے متعلق فرمایا: "بنی النبی صلی علیہ وسلم لم یحوں رداء، فی صلوٰۃ الاستسقاء۔" بنی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الاستسقاء میں چادر کو نہیں پٹا۔ تحویل رداء کی نفی کی اور دلیل دی "لم یذکر انه حول رداء ولا مستقبل القبلة"۔ تحویل رداء نہیں اس عدم ذکر کو عدم تحویل رداء پر دلیل بنایا ہے (۱)۔

اسی طرح ہم اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ مقام مقام تعلیم واجبات صلوٰۃ ہے اور مقام بیان واجبات صلوٰۃ میں ذکر نہ کرنا عدم وجوب کی دلیل ہے۔ لو کان واجبا لبینہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔  
لکن التالی باطل، فالمقدم مثله فی البطلان۔

دوسری دلیل

"حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی، قال حدثنا زهير، قال حدثنا الأعمش، عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔"

عن جابر بن سمرة قال: دخل علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم،  
فجعلوا أيديهم فقال زهير: أراه قال في الصلوة - فقال: مالي! أراكم رافعي أيديكم كأنها  
من منس، اسكنوا في الصلوة" (۱)۔

”حضرت جابر بن سمرة سے کہہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تشریف لائے لوگ حالت  
نماز میں ہاتھ اٹھا رہے تھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا بات ہے کہ نماز میں اس  
م سے ہاتھ اٹھاتے ہو جیسے سرکش گھوڑوں کی ذمہ، نماز میں سکون سے رہا کرو۔“

یہ مقلدین کہتے ہیں کہ یہ ممانعت رفع الیدین عند الرکوع وعند رفع الرأس من الرکوع سے نہیں  
ہوتی بلکہ ہاتھ اٹھانے سے منع فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ زینی فرماتے ہیں: رفع الیدین عند الرکوع وعند رفع الرأس من  
سے ممانعت والی حدیث الگ ہے اور بوقت سلام ہاتھ اٹھانے سے منع کرنے والی حدیث الگ ہے (۲)۔  
جن کو ایک شمار نہیں کر سکتے، اگرچہ دونوں حضرت جابر بن سمرة سے مروی ہیں۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک فی الحدیثیں اس وقت ہوگا جب دونوں حدیثوں کے رواۃ میں بھی  
۳۔ یہاں یہ صورت نہیں، سوائے حضرت جابر کے باقی تمام رواۃ مختلف ہیں، لہذا دونوں کو ایک قرار دینا

۴۔ نیز اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک شمار کیا جائے تو یہ حدیث ممانعت سلام والی حدیث کی تاکید ہوگی اور  
یہ حدیث حکم ثابت ہوگا، اور اگر اس حدیث کو منع رفع الیدین عند الرکوع پر محمول کیا جائے اور دوسری کو  
حدیث تسلیم پر تو یہ تائیس ہے اور التائیس اولی من التائید، یا الحمل علی المعنی الجدید اولی۔  
حدیث بروح پر محمول کریں گے۔

۵۔ ہمارا استدلال ”مالی اراکم رافعی أيديکم“ سے نہیں بلکہ ”اسکنوا فی الصلوة“ سے ہے۔ نماز  
میں تھکر کر دو۔ اور یہ الفاظ زائد اور عموم پر دلالت کرتے ہیں، یعنی اسکنوا عند الرکوع، اسکنوا عند رفع



الرأس من الركوع. والعبرة لعموم اللفظ لالخصوص المورد.

## تیسری دلیل

أخبرنا سويد بن نصر، حدثنا عبد الله بن مبارك، عن سفيان، عن عاصم بن كنيبة،  
عبد الرحمن بن الأسود، عن علقمة، عن عبد الله قال: ألا أخبركم بصلوة رسول الله صلى  
تعالى عليه وسلم، قال: فقام، فرفع يديه أول مرة، ثم لم يعد (۱).

”حضرت علقمہ راوی ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کیا میں تمہیں نبی اکرم  
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے بارے میں بتاؤں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کس طرح نماز  
پڑھتے تھے، پھر حضرت عبد اللہ بن مسعود کھڑے ہو کر نبوی نماز کی تعلیم دینے لگے، صرف پہلی  
مرتبہ بوقت تکبیر تحریر ہاتھ اٹھائے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کیا۔“

غیر مقلدین حتی الامکان اس روایت کو ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، کیونکہ وہ اس سے  
خلاف ہے ”ابوداؤد“ میں روایت کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں: ”ألا أصلي بكم صلوة رسول الله -  
مطلق ہے اور اس کی اضافت رسول کی طرف ہے، اسے اضافت نوعیہ کہا جاتا ہے، معنی یہ ہوگا کیا میں تمہیں نماز  
پڑھاؤں جو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کی طرح ہو۔“

سند کے روات

”سويد بن نصر: ثقة“ (۲).

”عبد الله بن مبارك: ثقة، ثبت، فقيه، عالم، جواد مجاهد، جمعت فيه خصال الخير إمام“.

”سفيان ثوري: ثقة، حافظ فقيه، عابد حجة إمام“ (۴).

(۱) (نسائی، کتاب الصلوة، باب ترك ذلك: ۱/۱۵۸، وأبو داؤد، کتاب الصلوة، باب من -

الركوع: ۱/۱۱۶، إمدادہ).

(۲) (التقريب: ۲/۹۶، مؤسسة الرسالة).

(۳) (التقريب: ۲/۲۶۰، مؤسسة الرسالة).

(۴) (التقريب: ۲/۵۰، مؤسسة الرسالة).

”عاصم بن کنیب: قال ابن معین ثقة، وقال أبو حاتم: صالح..... وقال أحمد بن صالح  
صحة: يُعدُّ من وجوه الكوفيين الثقات، وقال ابن سعد: ثقة يَحْتَجُّ به، وليس بكثير الحديث“ (۱).  
”عبد الرحمن بن الأسود: ثقة“ (۲).

”علقمة: ثقة ثبت عالم“ (۳).

عبد اللہ بن مسعود: صحابی لا یשל عن مثله؛ لأن الصحابة كلهم عدول.

**حضرت عبداللہ بن مسعود ابن عمر میں ابن مسعود کا قول معتبر ہے**

حضرت عبداللہ بن مسعود کے بارے میں حاکم فرماتے ہیں: ”إذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر  
حکم عن مسعود أولى أن يُتَّبَعَ“ (۴).

”اگر کسی مسئلے میں ابن مسعود ابن عمر دونوں کا قول موجود ہو اور ان میں اختلاف ہو تو

ایسی صورت میں ابن مسعود اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان کی پیروی کی جائے۔“

رفع الیدین کی روایات ابن عمر سے منقول ہیں اسی طرح ترک رفع کی روایات بھی ان سے مروی ہیں،  
یہی عمر بن سہل کی روایات منقول نہ بھی ہوں تب بھی ان کا اختلاف حضرت عبداللہ بن مسعود سے ہے، اور  
صحبت سے اس اختلاف میں جانب رائج کی تعین ہوگئی، لہذا حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کو ترجیح دیتے  
ہے۔ رفع کی روایات کو رائج قرار دیا جائے گا۔

امام ترمذی مذکورہ حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: ”حدیث ابن مسعود حدیث حسن“ (۵).

علامہ ابن حزم ”المحلی“ میں فرماتے ہیں: ”إن هذا الخبر صحيح“. یہ حدیث صحیح ہے“ (۶)۔

۱۔ حسب التہذیب: ۵/۵۶، دائرة المعارف النظامية، حیدر آباد، دکن).

۲۔ حذیب: ۲/۳۰۶، مؤسسة الرسالة).

۳۔ حذیب: ۳/۳۴، مؤسسة الرسالة).

۴۔ صحیح ابن سنی، کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین عند الركوع: ۲/۵۰۱، سعید).

۵۔ صحیح الترمذی، باب رفع الیدین عند الركوع: ۱/۵۹، سعی).

۶۔ محلی، کتاب الصلوۃ، حکم رفع الیدین: ۳/۴، دار الکتب العلمیۃ).

## ”مشکوٰۃ“ کی عبارت سے اعتراض

صاحب مشکوٰۃ نے ”مشکوٰۃ“ میں بحوالہ ”ابوداؤد“ اس حدیث کو نقل کیا اس کے بعد فرمایا: قال ”ابوداؤد:

نہی ہو بصحیح علیٰ هذا المعنی“ (۱)۔ کہ یہ حدیث اس معنی پر درست نہیں۔

اس عبارت سے متعلق محققین فرماتے ہیں کہ ”ابوداؤد“ کے صحیح نسخوں میں یہ عبارت موجود نہیں۔ علامہ شمس

الفتح عظیم آبادی کہتے ہیں کہ میرے پاس ”ابوداؤد“ کے دو پرانے نسخے موجود ہیں، ان میں یہ عبارت مذکور ہے (۲)۔

لیکن جب عام و متداول نسخوں میں یہ عبارت موجود نہیں تو شخص اور نادر نسخوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

## مذکورہ حدیث مرفوع ہے

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ”الا اصلی بحکم متول صحابی و عمل صحابی کا بیان ہے، لہذا

یہ حدیث موقوف ہے۔

**جواب:** سنن قندہ ہے کہ: ”قول الصحابی وفع۔“ فیما لا یدرئ بانقیاس، حکمہ حد

الرفع۔“ جو چیزیں عقل کے بس میں نہ ہوں ان میں صحابی کے قول کا درجہ حدیث مرفوع کا ہے۔ اور نماز بھی فی

مدرك بالقیاس ہے۔

۲- حدیث میں مفعول مطلق نوعی کا بیان ہے کہ اپنی نماز کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز سے شبیر

دی ”صلاة رسول الله“ لہذا یہ مرفوع صریحی کے حکم میں ہے۔ اگر یہ الفاظ نہ ہوتے تب بھی رفع ثابت ہو جاتا۔

الفاظ کے ساتھ تو رفع صراحۃً ثابت ہوگا۔

## چوتھی دلیل حدیث براء بن عازب

”حدثنا محمد بن الصباح البزاز، ناشرینک، عن یزید بن أبی زیاد، عن عبد الرحمن بن

لیس، عن البراء بن عازب أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يده

إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود.“ [أى إلى رفع اليدين] (۳)۔

(۱) (مشکوٰۃ المعاصی، کتاب العلوة، باب صفة العلوة، الفصل الثالث: ۱/۷۷، قدیمی)۔

(۲) (عون الميعود، کتاب العلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۲/۳۴۰، داز المفکر)۔

(۳) (سنن أبی داؤد، کتاب العلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۱۱۶، امدادیہ)۔

”حضرت براء بن عازب روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب

نماز کا آغاز کرتے تو کانوں تک ہاتھ اٹھاتے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے“۔

”حدثنا الحسين بن عبد الرحمن، أنا وكيع، عن ابن أبي ليلى، عن عيسى، عن الحكم، عن

— حسن بن أبي سبي، عن البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رفع

— حين افتتح الصلوة، ثم لم يرفعهما حتى انصرف“ (۱)۔

”حضرت براء بن عازب راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

دیکھا آغاز نماز میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد آخر تک رفع یدین نہیں کرتے تھے“۔

حجۃ الاسلام

اس حدیث کی سند میں کجی ہیں جو کہ ”لا یعود“ کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں کسی اور نے اس زیادتی

نہیں کیا، ہذا یہ قابل قبول نہیں۔

جواب: کجی ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے ”زیادة الثقة مقبولة“۔ نیز کجی نقل زیادہ

تر متفرد نہیں۔ کجی کے شاکر دوں میں امام احمد بن حنبل نے بھی اسے نقل کیا (۲)۔ عثمان بن ابی شیبہ بھی اسے نقل

کے ہیں (۳)۔ محمود بن غیلان کی روایت میں بھی یہ موجود ہے (۴)۔ حنظل بن سمری نے بھی اسے روایت

کیا (۵)۔ ضمیمہ بن حماد کی متابعت بھی موجود ہے (۶)۔

تہ تحقیق پر اعتراض

اسی طرح امام بخاری کا اعتراض نقل کرتے ہیں کہ سفیان ثوری نے یہ زیادتی نقل کی اور ان سے غلطی ہوئی،

۱۔ وہ ذہ، کتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع: ۱/۱۶۱-۱۶۲، امدادیہ)۔

۲۔ احمد: ۱/۱۶۲، دار احیاء التراث العربی)۔

۳۔ وہ ذہ: ۱/۱۶۱، کتاب الصلوة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، امدادیہ)۔

۴۔ سانی، کتاب الصلوة، اتر حصة فی ذلک: ۱/۱۶۱، قدیمی)۔

۵۔ معجم الترمذی، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع: ۱/۱۵۹، سعید)۔

۶۔ معانی الآثار، کتاب الصلوة، باب التکبیر عند الركوع: ۱/۱۵۹، سعید)۔

ان کا کوئی متابع نہیں۔ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ سفیان ثقہ ہیں اور ”زيادة الثقة مقبولة“۔

محدثین کا طریقہ ہے کہ اعلال کرتے وقت الفاظ کی رعایت کرتے ہیں، اگر مان لیا جائے کہ ”لا یسعود“۔  
”فمن یعد“ کے الفاظ ثابت نہیں تو پھر بھی اس اعلال سے مذکورہ مسئلے پر فرق نہیں پڑے گا کیونکہ ان کے علاوہ دوسرے  
افاظ ”فی اول مرزۃ“، ”مرزۃ واحدة“، ”بلا مرزۃ“ موجود ہیں اور نتیجہ و بال ان سب کا ایک ہے کہ صرف عجیبہ تحریر  
کے وقت رفع یدین بعد میں رفع یدین نہیں کیا۔

غیر مقلدین کا دعویٰ، ترک رفع مسامحات ابن مسعود ہے

غیر مقلدین نے ایک فہرست بنائی جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے مسامحات کو جمع کیا کہ اس مقام پر  
ان سے یہ مسامحت واقع ہوئی اور یہاں پر یہ مسامحت اس کتبے ہیں کہ ترک رفع یدین بھی حضرت عبداللہ بن مسعود سے  
مسامحات میں سے ہے۔ اس لئے ہم حضرت عبداللہ بن عمر کی روایات کو لیتے ہیں۔

**جواب:** اس قسم کی خطاؤں اور علمی تسامح سے حضرت ابن عمر بھی مستثنیٰ نہیں، اگر صرف اس احتمال کی بچہ  
حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایات کو آپ ترک کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ کہا جائے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نہ  
واقع ہوا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ محض احتمال کافی نہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے صرف ترک رفع یدین کی روایات منقول ہیں، رفع یدین کی کوئی روایت مختص  
نہیں، جب کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے دونوں قسم کی روایات مروی ہیں، لہذا ”إذا تعارضتا تساقطا“ کے قاعدا  
کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن عمر کی روایات میں تعارض ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایات تعارض سے خد  
ہیں، انہیں لیا جائے گا۔

یا پھر یہ کہا جائے گا رفع یدین اختیاری چیز ہے، حضرت عبداللہ بن عمر نے کبھی رفع یدین کیا اور کبھی نہیں کیا۔  
تب بھی رفع یدین کا سنت مؤکد یا واجب ہونا ثابت نہیں ہوگا۔

یا پھر حاکم والے ضابطہ ”إذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فإبن مسعود أولى أن يتبع“  
لیا جائے گا۔

عدم ثبوت عند محدث عدم صحت کو مستلزم نہیں

مذکورہ حدیث کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں: ابن مسعود کی حدیث میرے

ثبت نہیں۔ آپ کس طرح اس سے استدلال کرتے ہیں؟

**جواب:** علامہ زلمی بحوالہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں: عبد اللہ بن مبارک کے ہاں کسی حدیث کا صحیح نہ صحیحاً اس حدیث کی عدم صحت کو مستلزم نہیں: قال الشيخ [تقی الدين ابن دقيق العيد] في "الإمام": وعدم جت الخبر عند ابن المبارك لا يمنع من النظر فيه (۱)۔

اس لئے کہ صحت حدیث اور ضعف حدیث امور اضافیہ ہیں: صحیح عند قوم و ضعیف عند الآخرین۔  
 "بخاری" کی کئی حدیثیں ہیں جن کے بارے میں محدثین نے تحفظات کا اظہار کیا ہے، اگر اس حدیث کے حقیقی عبد اللہ بن مبارک نے کلام کیا تو اس سے لازم نہیں آتا کہ سب کے نزدیک حدیث منکرم فیہ ہو۔ نیز عبد اللہ بن مبارک نے اگر ضعیف قرار دیا ہے تو عام بن کلیب کی وجہ سے اور عام بن کلیب کے نقد ہونے کے متعلق کلاماً گزر چکا۔  
 قطع نظر ان تمام باتوں کے اس حدیث کو تلقی بھول الامۃ اور تواتر عملی جیسی تائیدات حاصل ہیں اور تواتر عملی سند پر بحث نہیں کی جاتی۔

اسی طرح ایک جواب یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ترک رفع پر دو روایتیں قوی و فعی منقول ہیں۔  
 صحیح بن مبارک ابن مسعود کی قوی حدیث کو ضعیف قرار دے رہے ہیں، فعی کے بارے میں یہ مسئلہ نہیں۔ قوی صحت "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رفع یدہ اول مرۃ" (۲)۔

اس روایت میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل کا تذکرہ نہیں بلکہ یہ قوی روایت ہے، جس کے متعلق عبد اللہ جب تک فرماتے ہیں کہ ثابت نہیں اور ہم نے جو روایت پیش کی وہ قوی بھی ہے اور فعی بھی۔ "الا اصلی بکم صنۃ من اللہ" للحدیث۔

**نیت صحت ضعف کو مستلزم نہیں**

نیز عبد اللہ بن مبارک کے قول میں "لا یثبت" بمعنی "لا یصح" ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، ہونسی الصبحۃ لا یصح۔ ضعف الحدیث اس لئے کہ ثانی صحت کی نفی کر رہا ہے جو کہ اخص ہے، اور ہو سکتا ہے کہ وہ حدیث حسن ہو مگر صحیح مطلق کی قسم ہے ہونسی الاخص لا یستلزم نفی الأعم اسی طرح نفی الاقوی لا یستلزم نفی

ضعف۔ اور نفی الصحة لایستلزم ضعف الحديث کو غیر مقلدین بھی تسلیم کرتے ہیں (۱)۔

لہذا ہم کہتے ہیں ”لا یثبت“ ”لا یصح“ کے معنی میں ہے اور اس سے صرف صحت کی نفی ہوگی (حدیث المبارک) حسن ہونے کی نفی پھر بھی نہ ہوگی۔

اصول میں گزرا کہ مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا صحت حدیث کی علامت ہے، امام ابو حنیفہ، مالک رحمہ اللہ مدینہ سب ترک رفع یدین کرتے ہیں، اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

### پانچویں دلیل

حدثنا الحمیدی، قال حدثنا سفیان، قال حدثنا الزہری، قال أخبرني سائلم بن عبد الله، عن أبيه قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يركع، وبعد ما يرفع الرأس من الركوع، فلا يرفع ولا يبين السجدين (۲)۔

”سائلم بن عبد اللہ اپنے والد عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے لئے رفع یدین کرتے، اس کے علاوہ رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اٹھتے وقت اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

روایت بالکل صریح ہے کہ عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع اور بين السجدين آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول ترک رفع تھا۔ غیر مقلدین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ تھکتی ہے اور مسند حمیدی میں مذکورہ الفاظ کے ساتھ نہیں، لیکن مولانا حبیب الرحمن اعظمی (مصحح مسند حمیدی) فرماتے ہیں۔ یہ روایت اسی طرح ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے۔

### چھٹی دلیل

عن الأسود قال: ”رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود“ (۳)۔

(۱) (مرعاة المفاتيح، لم أظفر عليه)۔ (۲) (مسند حمیدی: ۲/۲۷۷، المکبة السلفية، المدينة المنورة)

(۳) (معاني الآثار، کتاب الصلوة، باب التکبیر للركوع: ۱/۱۵۶، وابن أبي شيبة، کتاب الصلوة، ---)



”اسو فرماتے ہیں میں نے حضرت عمر بن خطاب کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ تکبیر تحریر

میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد نہیں کرتے تھے۔“

اگرچہ مذکورہ روایت موقوف ہے لیکن مالايسرُك بالعقل کے قبیل سے، لہذا محدثین کے قاعدے کے

مطابق اسے رفع کا درجہ حاصل ہے۔

ساتویں دلیل

عن عاصم بن کلیب، عن أبيه أن علياً كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة، ثم لا يرفع

يداه (۱)۔

”عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی تکبیر تحریر میں رفع

یدین کرتے تھے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

ہجویں دلیل

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال حدثنا أبو بكر بن عياش، عن حميد بن عاصم، عن مجاهد قال: ما

كان عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح (۲)۔

”مجاہد فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کو کبھی سوائے تکبیر تحریر کے رفع یدین کرتے نہیں

دیکھا۔“

اس حدیث کی سند میں ابوبکر بن ابی شیبہ: ثقہ، ابوبکر بن عیاش: ثقہ، حمید بن عاصم: ثقہ، مجاہد مشہور

پہلے یہ بات گزری کہ ابن عمر سے رفع وترک رفع دونوں قسم کی روایات مروی ہیں۔

کہتے ہیں کہ امام بیہقی نے اسے موضوع قرار دیا ہے اور وجہ یہ ہے کہ ابن عمر سے رفع یدین کا ثبوت اور رفع

دونوں روایات منقول ہیں۔ لہذا ترک رفع کی روایت موضوع ہے۔

جواب: صرف اس بنیاد پر کہ ابن عمر سے رفع الیدین کی روایات اور عمل منقول ہے اسے موضوع قرار دینا کسی

مستند لا یجوز، کتاب الصلوٰۃ، باب التکبیر للرموز: ۱/۱۵۴، وابن ابی شیبہ: ۱/۱۵۴، دار الکتب العلمیہ)۔

مسند نبی شیبہ، کتاب الصلوٰۃ، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرۃ ثم لا یعود: ۱/۱۶۱، دار الکتب العلمیہ)۔

صورت میں درست نہیں، دونوں روایتیں اور عمل ابن عمر سے منقول ہونے میں کوئی خرابی نہیں، کیوں کہ یہ امر مباح ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”الجمع بین الروایتین ممکن، وهو أنه لم یکن یراه واجباً، ففعله تارة ونسره أخرى“ (۱)۔ جب دونوں قسم کی روایات ثابت اور منقول ہیں تو اس احتمال کی وجہ سے حدیث کو ناقابل مستبعد ٹھہرانا غلط ہے۔

نیز جب سند پر آپ کو اعتراض نہیں اور سند صحیح سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا رفع یدین اور ترک رکعت نہ ثابت ہے تو ہم آپ کو اجازت نہیں دیں گے کہ آپ احتمالات کی وجہ سے رائج و مرجوح کا فیصلہ کریں۔  
نویں دلیل

عن ابراهیم قال: کان عبد اللہ لا یرفع یدیه فی شیء من الصلوۃ“ (۲)۔  
”ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں حضرت عبد اللہ بن مسعود نماز میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعی کا لقاء عبد اللہ بن مسعود سے ثابت نہیں، لہذا یہ روایت مرسل ہے۔  
جواب: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”زاد المعاد“ میں فرمایا: ”مراسیل ابراہیم صحیحہ“۔  
امام حمادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کان ابراہیم اذا ارسل عن عبد اللہ لم یرسلہ الا بعد ص  
عندہ وتواتر الروایۃ عن عبد اللہ“ (۳)۔

”ابراہیم نخعی صرف اسی صورت میں عبد اللہ بن مسعود کی روایات مرسل نقل کرتے جب انہیں یقین ہو جاتا کہ یہ روایت صحیح اور عبد اللہ ابن مسعود سے تواتر منقول ہے۔“  
مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی اس وقت تک مراسیل نقل نہیں کرتے جب تک انہیں صحت و یقین نہ ہو جاتا۔ اس میں چونکہ انہیں یقین تو اتریت تھا اسی لئے مرسل نقل کیا۔  
کے علاوہ خفیہ و مالکیہ مراسیل کو حجت مانتے ہیں، آپ اگر مراسیل کو قابل استدلال نہیں سمجھتے تو یہ آپ کا اصل

(۱) (فتح الباری، کتاب الاذان، باب رفع الیدین اذا کبر: ۲/ ۲۸۰، قدیمی)۔

(۲) (معانی الآثار، کتاب الصلوۃ، باب التکبیر للركوع والسجود: ۱/ ۱۵۶، سعید)۔

(۳) (معانی الآثار، کتاب الصلوۃ، باب التکبیر للركوع والسجود: ۱/ ۱۵۵، سعید)۔

کے پابند نہیں اور نہ ہی آپ ہمیں اس کا پابند کر سکتے ہیں کیونکہ ہر فریق اپنے اپنے اصولوں کا پابند ہوگا اور ہمارا یہ ہے کہ: المراسیل عندنا حجة آی: عند عدم ورود بصو من آخری [لا مطلقاً].

تحریر

عن ابی إسحق قال: کان أصحاب عبدالله وأصحاب علی لا یرفعون أيديهم إلا فی افتتاح صوة، قال وکیع: ثم لا یعودون (۱).

”ابو اسحق فرماتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے اصحاب صرف تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کرتے تھے، وکیع فرماتے ہیں: اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

”عن الأسود قال: صلیت مع عمر فلم یرفع یدیه فی شی من صلوته إلا حین افتتح الصلوة، عن عمنک: رأیت الشعبي وإبراهیم وأبا إسحق لا یرفعون أيديهم إلا حین یفتحون صوة (۲)۔“

”اسود فرماتے ہیں: میں نے حضرت عمر کے ساتھ نماز پڑھی، آپ نے سوائے تکبیر تحریر کے رفع یدین نہیں کیا، عبدالملک فرماتے ہیں: میں نے امام شعبی، ابراہیم نخعی اور ابو اسحق کو دیکھا، یہ حضرات سوائے تکبیر تحریر کے رفع یدین نہیں کرتے تھے۔“

”ہم کے علاوہ دیگر دلائل بھی ترک رفع پر دال ہیں (۳)۔“

”عن ابی بکر بن عیاش قال: مارأیت فقیهاً قط یفعله، یرفع یدیه فی غیر التکبیرة الأولى۔“

”ابو بکر بن عیاش فرماتے ہیں: میں نے کسی فقیہ کو سوائے تکبیر تحریر کے رفع یدین کرتے نہیں پایا۔“

”عن ابن عباس موقوفاً قال: ترفع الأیدی فی سبع مواطن: إذا قام إلى الصلوة، وإذا راى

عن ابی شیبہ، کتاب الصلوة، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لا یعود: ۲۱۴/۱، دار الکتب

و شیبہ، کتاب الصلوة، باب من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة: ۲۱۴/۱، دار الکتب العمیة).

ن سنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین: ۴۹۴/۲-۴۹۶، سعید).

انت، وعلى الصفاء والمروة، وفي جمع، وفي عرفات، وعند الجمار“۔

”حضرت ابن عباس سے موقوف روایت ہے کہ رفع یدین سات مقام میں ہوتا ہے: افتتاح

نماز میں، بیت اللہ کو دیکھتے وقت، ہنفا پر، مروہ پر، جمع میں، عرفات میں اور رمی جمار کے وقت“۔

”عن أبي هريرة أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلوة، وبكبر في كل خفض ورفع، وينذر

إني أشبهكم بصلاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“۔

”حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ وہ افتتاح نماز میں رفع یدین کرتے، تمام انقالات میں تکبیر کہتے

فرماتے تھے: میری نماز تم سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے مشابہ ہے“۔

”عن عباد بن الزهير مرسلًا: أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة

رفع يديه في أول الصلوة، ثم لم يرفعها في شيء حتى يفرغ“۔

”حضرت عباد بن زہیر سے مرسل روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

افتتاح نماز میں رفع یدین کرتے اس کے بعد فراغت نماز تک رفع یدین نہیں کرتے تھے“۔

”روى عن ابن عمر مرفوعًا: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه إذا

الصلوة ثم لا يعود“۔

”حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت نقل کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

افتتاح نماز میں رفع یدین فرماتے، اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے تھے“۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وينبغي أن يُعَدَّ من دلائلنا رواية كل من استقصى صفة الصلوة ولم يذكر رفع اليدين

”ہمارے دلائل میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن میں نماز کے طریقہ کا بیان ہے

لیکن رفع یدین کا تذکرہ نہیں“۔



## تاکلین رفع کے دلائل

۱- عن سالم بن عبد اللہ، عن أبيه قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قام للصلوة رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، ويفعل ذلك إذا ركع من الركوع“ (۱)۔

”حضرت عبد اللہ بن عمر راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز چمختے دیکھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کرتے، اسی طرح رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے تھے۔“

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ہم مثبت ہیں کہ رفع یدین کو ثابت کرتے ہیں اور آپ رفع یدین کی نفی کرتے ہیں۔  
”المثبت مقدم علی النفی“ لہذا وہی بات معتبر ہوگی جس کے قائل ہم ہیں۔

### مقدم علی الہی کی توضیح

”قواعد الفقہ“ میں یہ قاعدہ مذکور ہے لیکن اس کی شرح میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اثبات نفی پر اس وقت ترجیح نفی مدلول احص نہ ہو، اگر نفی مدلول احص ہو تو پھر وہ بھی اثبات کے معارض ہوگی (۲)۔  
اس وقت ترجیح کے دوسرے طرق کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

جواب: حنیفہ کا صحیح قول رفع یدین کے بارے میں خلاف اولیٰ کا ہے، اس کی اباحت سے ہمیں انکار صرف بخاری فرماتے ہیں: ”ثم اعلم أن الرفع قبل الركوع وبعده غير معمول به وغير مندوب“  
”تحریر الحنفیۃ لا أنه مکروہ“ (۳)۔

صحیح البخاری، کتاب الأذان، باب رفع الیدین إذا کبر: ۱۰۲/۱، قدیمی۔

حاشیہ: ۵۳، الصدف پبلشرز۔

۱- ولسن، کتاب الصلوٰۃ، باب رفع الیدین عند الركوع: ۲/۴۵۸، سعید۔

اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اسے ترک کیا جائے گا۔ باقی آپ کی ذکر کردہ احادیث وجود و ثبوت رفع یدین پر دلالت کرتی ہیں لیکن وجوب و دوام رفع یدین پر دال نہیں:

”و اما دوام العمل بالرفع فلم يثبت عن واحد منهم فضلاً عن العشرة“ (۱)۔ ”رفع یدین پر کسی ایک صحابی سے سند صحیح سے ثابت نہیں چہ جائیکہ عشرہ مبشرہ سے ثابت ہو“۔ ثبوت الشئ لا يستلزم كونه واجباً او سنة۔ ثبوت الشئ اور ہے اور وجوب الشئ اور ہے۔

۲- حضرت ابن عمر سے رفع و ترک رفع دونوں قسم کی روایات ثابت ہیں، اگر آپ بھی علماء محققین کی طرح اسے فعل اختیاری تسلیم کرتے ہیں تو مناظرے کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف بعد صلا رفع یدین تو اس کی وضاحت کریں کہ رفع الیدین مقدم ہے یا ترک الرفع؟ اگر ترک مقدم اور رفع مؤخر ہے تو رفع یدین کو ترجیح ہوگی بصورت دیگر رفع مقدم اور ترک مؤخر ہو تو حنفیہ کی بات معتبر ہوگی۔ ماہرین فن اور محدثین کا خبر اور طرز اس پر دلالت کرتا ہے کہ رفع الیدین مقدم اور ترک رفع مؤخر ہے۔

۳- مذکورہ حدیث میں کئی قسم کے اضطراب ہیں: جیسا کہ علامہ یوسف بخاری فرماتے ہیں:

”الأول: بذكر الرفع في الافتتاح فقط كما في ”المدينة الكبرى“ عن مالك، وسبقه

في أدلة الترك. أنظر ”المدينة“ (۷۱/۱)۔

الثاني: بذكر الرفع في الافتتاح وبعد الركوع، وهو سياق ”الموطأ“ لمالك

الموضعين، ولم يذكر الرفع عند الركوع، وهو رواية يحيى، وتابعه القعنبي والشافعي ومعهم الزبيدي وجماعة كما يقوله ابن عبد البر، وقد تابع مالكاً ابن عيينه ويونس وغيرهما عن الزهري

الثالث: بذكر الرفع في المواضع الثلاثة، وهو رواية ابن وهب ومحمد بن الحسن

القاسم وجماعة عن مالك، وليس في ”الموطأ“ من رواية الصمودي“۔

الرابع: بزيادة الرفع بعد الركعتين ماعداً المواضع الثلاثة من طريق نافع عند

”صحيحه“ فيكون الرفع في أربعة مواضع، وهو وإن اختلف فيه رفعاً ووقفاً لكن الحافظ

يرجح الرفع، ويذكر ابن خزيمة سنة، ويلزم ابن دقيق العيد الشافعي به لقاعدته بالأدلة

صحیح من الزیادۃ۔

الخامس: بزیادۃ الرفع للسجود ماعدا المواضع الأربعة عند البخاری فی "جزئہ" من طریق صحیح یحکون الرفع فی خمسة مواضع۔

سادس: بذکر الرفع فی کل خفض و رفع و رکوع و سجود و قیام و قعود و بین السجدةین - نضحاوی فی "مشکل الآثار" کما حکاہ الحافظ فی "الفتح" (۱۸۵/۲) (۱)۔

"امام مالک نے اسی روایت کو "المدوۃ الکبریٰ" (۶۹/۱) میں نقل کیا اس میں صرف رفع الیدین عند الافتتاح کا ذکر ہے، رفع الیدین عند الركوع وعند رفع الرأس کا تذکرہ نہیں۔ چونکہ رفع عند الافتتاح متفق علیہ تھا اسی لئے امام مالک نے اسے ذکر کیا۔ عند الركوع و رفع الرأس منہ کے ذکر کو بنا بر اختلاف ترک کیا۔

"موطا" میں بھی یحییٰ کی روایت سے رفع الیدین عند الافتتاح و بعد رفع الرأس من الركوع معلوم ہوتا ہے۔ یحییٰ کی متابعت کرنے والوں میں قسبی، شافعی، معن، ابن نافع زبیدی وغیرہ ہیں۔ جب کہ ابن عینیہ اور یونس زہری سے امام مالک کی متابعت کرتے ہیں۔ اس روایت میں دو جگہ رفع یدین کا ثبوت ہے۔

امام مالک سے ابن وہب، محمد بن الحسن، ابن القاسم تین جگہ عند الافتتاح، وعند الركوع و بعد رفع الرأس من الركوع رفع یدین نقل کرتے ہیں۔

"بخاری" میں بطریق نافع چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت کے وقفہ بورف میں اختلاف ہے لیکن حافظ ابن حجر نے رفع کو ترجیح دی۔

"جزء رفع الیدین للبخاری" میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے۔

"مشکل الآثار" میں امام طحاوی نے روایت نقل کی اس میں کل خفض و رفع

یدین کا تذکرہ ہے۔

احادیث میں رفع الیدین مرة واحدة، مرتین، ثلاث مرات سے لے کر عند کل خفض و رفع رفع



۱۔ ہے، لیکن نہ آپ چار کے قائل نہ پانچ کے اور نہ ہی کل خفض و رفع کے۔ جس طرح آپ ان کو چھوڑتے ہیں حایاتہ۔  
وہ بھی صحیح سند سے ثابت ہیں اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ باقی کو بھی چھوڑ دو۔ کچھ فتح کے قائل تو آپ بھی ہیں، لہذا قائل  
الركوع وبعد الركوع کو بھی ملا لیں۔

رفع الیدین بین السجدةٖن کے بارے میں علامہ ناصر الدین البانی نے غیر مقلدین سے خود شکوہ کیا کہ یہ بھی  
صحیح سند سے ثابت ہے لیکن ہمارے حضرات اس پر عمل نہیں کرتے۔

”قد صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم الرفع في السجود، ومع كل تكبيرة عن جماعة من  
الصحابه، وقد تكلمت على أحاديثهم في تخريج أحاديث ”صفة صلاة النبي صلى الله تعالى عليه  
وسلم“ ومن المقرر في الأصول أن ثبت مقدم غنى النامي، والعمل بها هو الرجح ولو أحياناً، وقد  
قال به جماعة من الأئمة منهم أحمد في رواية المترم (۱)۔

۳۔ امام مالک نے اس روایت کو نہیں لیا کہ مرفوع إلی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں بلکہ موقوف فیہ ہے  
ہے کیونکہ نافع نے موقوفاً اور سالم نے مرفوعاً اسے نقل کیا۔ رفع اور وقف میں نافع و سالم کا اختلاف ہو گیا۔ امام  
فرماتے ہیں: الأصل صيانة الصلاة عن هذه الأفعال. تو حدیث موقوف یا ایسی حدیث جس کے رفع و وقف  
اختلاف ہو اس کی وجہ سے نماز میں زیادتی کی اجازت نہ ہوگی۔

”وقان الأصملى: ولم يأخذ به مالك؛ لأن نافعاً وقفه على ابن عمر، وهو أحد الأربعة  
اختلف فيها سالم ونافع ..... لأن سالمًا ونافعاً لما اختلفا في رفعه ووقفه، تركه مالك في المتن  
القول باستحباب ذلك؛ لأن الأصل صيانة الصلوة عن الأفعال. انتهى كلامه“ (۲)۔

## دوسری دلیل

”عن نافع أن ابن عمر كان إذا دخل في الصلوة كبر ورفع يديه، وإذا ركع رفع يديه  
قال: سمع الله لنبي حمده رفع يديه، وإذا اقام من الركعتين رفع يديه، ورفع ذلك ابن عمر“

(۱) (تعلیق الشیخ العلامة الألبانی علی مشکوٰۃ، باب صفة الصلوة، الفصل الأول: ۱/۲۴۸)۔

(۲) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع: ۲/۴۵۳-۴۵۴، سعید)۔

”تخلی علیہ وسلم“ (۱)۔

”نافع روای ہیں کہ ابن عمر جب نماز پڑھتے تو تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کرتے، جب دُعا کرتے پھر رفع یدین کرتے، اسی طرح صبح اللہ لمن حمد کہنے کے بعد رفع یدین کرتے، جب تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوتے پھر رفع یدین کرتے۔ ابن عمر اسے مرفوع الی التبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیان کرتے ہیں۔“

جواب: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: عبد اللہ بن علی سے غلطی ہوئی کہ انہوں نے اسے مرفوع قرار دیا: احسب من بعض مشایخہ انه اوماً إلى أن عبد الأعلى أخطأ في رفعه (۲)۔

تخلی

حسننا أحمد بن حنبل: قال حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد وحديثنا مسدد قال: وهذا حديث أحمد، قال أخبرنا عبد الحميد يعني ابن جعفر، أخبرني محمد بن عمرو بن حماد: سمعت أبا حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا: سمعت أبا حميد، قال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا: ما كنت بأكثرنا له تبعه، ولا أقدمنا له صحبة، قال: بلى، قالوا: فأعرض: قال: كان رسول الله تعالى عليه وسلم إذا قام إلى الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يكبر حتى عظم منه في موضعه معتدلاً، ثم يقرأ، ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يركع راحته على ركبتيه، ثم يعتدل فلا ينصب رأسه ولا ينع، ثم يرفع رأسه فيقول: سمع حميد، ثم يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه معتدلاً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يهوي إلى سجدة، ثم يركع راحته على ركبتيه، ثم يرفع رأسه ويثنى رجله اليسرى ويعقد عليها، ويفتح أصابع سجدة، ثم يسجد، ثم يقول: الله أكبر، ويرفع رأسه ويثنى رجله اليسرى، فيعقد عليها جميع كل عظم إلى موضعه، ثم يصنع في الأخرى مثل ذلك، ثم إذا قام من الركعتين، كبر

تخلی، کتاب الأذان، باب رفع الیدین إذا قام من الركعتین: (۱/۲۰۲)۔

— — — کتاب الأذان، باب رفع الیدین إذا قام من الركعتین: (۲/۲۸۳، قدیمی)۔

ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما كبر عند افتتاح الصلوة، ثم يصنع ذلك في كل بقية صلوة حتى إذا كانت السجدة التي فيها التسليم أخر رجله اليسرى، وقعد متوركاً على شقه الأيسر، وقد صدقت، هكذا كان يصلي صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۱)۔

”حضرت ابو حمید ساعدی کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آقائے نامدار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دس صحابہ کی جماعت جن میں ابو قتادہ بھی تھے سے کہا، میں رسول خدا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کے طریقے کو تم سے زیادہ اچھی طرح جانتا ہوں، انہوں نے کہا: یہ کیسے؟ قسم بخدا ہم نے تم سے زیادہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متبع رہے نہ ہی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت میں ہم سے پہلے آئے، ابو حمید نے کہا: اگرچہ ایسا ہی ہے لیکن اس کے باوجود میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز تم سے زیادہ جانتا ہوں، صحابہ کی جماعت نے کہا: اچھا بیان کیجئے، ابو حمید نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ موٹھوں تک اٹھاتے اور رکوع میں جا کر دونوں ہتھیلیاں اپنے گھٹنوں پر رکھتے اور کمر سیدھی کر لیتے، سر کو نہ بچا کرتے نہ بلند کرتے، پھر سر اٹھاتے وقت ”سمع اللہ لمن حمدہ“ کہتے اور دونوں ہاتھ موٹھوں تک اٹھاتے اور سیدھے کھڑے ہو جاتے، پھر تکبیر کہتے ہوئے زمین کی طرف جھکتے اور سجدہ کرتے اور سجدے میں اپنے دونوں ہاتھ اپنے پہلوؤں سے الگ اور اپنے عیروں کی انگلیوں کو موڑ کر (قبلہ رخ) رکھتے، پھر سجدے سے سر اٹھاتے اور بایاں پاؤں موڑ کر اس پر سیدھے بیٹھ جاتے، یہاں تک کہ ہر عضو اپنی جگہ پر آ جاتا، پھر تکبیر کہتے ہوئے دوسرے سجدے میں چلے جاتے، پھر اللہ اکبر کہہ کر سجدے سے اٹھتے اور بایاں پاؤں موڑ کر اس اطمینان سے بیٹھتے یہاں تک کہ بدن کا ہر عضو اپنی جگہ پر آ جاتا، پھر دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرتے اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو موٹھوں تک اٹھاتے جیسا کہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر کہتے تھے، پھر باقی نماز اسی طرح پڑھتے۔ اور جب وہ سجدہ کر چکے جس کے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو اپنا بایاں عیروں پر رکھتے

اور یائیں کو لمبے پر بیٹھ جاتے، پھر سلام پھیرتے، سب نے کہا بے شک آپ نے سچ کہا، آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسی طرح نماز پڑھتے تھے۔

جواب: اس کی سند میں کلام ہے۔ عبد الحمید بن جعفر کو سفیان ثوری نے ضعیف قرار دیا۔ وکان الثوری

صحیح من أجل القدر (۱)۔

محمد بن عمر عطاء، ابو حمید الساعدی سے نقل کرتے ہیں جب کہ ان کا سماع ابو حمید سے ثابت نہیں۔ امام طحاوی ترجمہ فرماتے ہیں: ”وَأَمَّا حَدِيثُ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ جَعْفَرٍ فَإِنَّهُمْ يَضَعْفُونَ عَبْدِ الْحَمِيدِ، فَلَا يَقِيمُونَ بِهِ حُجَّةً، فَكَيْفَ يَحْتَبُونَ بِهِ فِي مِثْلِ هَذَا، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ عَطَاءٍ لَمْ يَسْمَعْ ذَلِكَ حَدِيثَ مَنْ أَنبَى حَمِيدًا وَلَا مِمَّنْ ذَكَرَ مَعَهُ فِي ذَلِكَ الْحَدِيثِ، بَيْنَهُمَا رَجُلٌ مَجْهُولٌ“ (۲)۔

نیز اس میں اضطراب بھی ہے۔ ”الوداؤد“ میں ہے: محمد بن عمر قال: سمعت أبا حميد -عدي، "سنن الكبرى" میں ہے: محمد بن عمر بن عباس بن سهل عن أبي حميد الساعدي، پھر سنن بھی اختلاف ہے کہ عباس بن اہل ہیں یا عیاش بن اہل؟

غیر مقلدین نے اس اضطراب کو اس طرح حل کیا کہ محمد بن عمر نے دونوں طریقوں سے اس روایت کو نقل کیا، جیسے بھی اور بالواسطہ بھی۔ لیکن حافظ ابن حجر نے سختی سے اس کی تردید کی ہے: ”ولا يمكن السماع [سماع محمد بن عمر] من أبي حميد الساعدي؛ لأن السباقي يابى ذلك كل الإباء“ (۳)۔

پہنچی دلیل

أخبرنا محمد بن المثنى، قال حدثنا ابن أبي عدي، عن شعبة، عن قتادة، عن نصر بن عاصم، عن مالك بن الحويرث أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رفع يديه في صلوته، وإذا ركع، وإذا رآه من الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود حتى يحاذي بهما فروع أذنيه“ (۴)۔

۔ حسب التذیب: ۱۱۲/۶، دار صادر۔

۔ حتى الآثار، كتاب الصلوة، باب التكبير للركوع: ۱۵۶/۱، سعيد۔

۔ تحبص الحبير: ۳۶۶/۱، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة۔

۔ النسائي، كتاب الافتتاح، باب رفع اليدين للسجود: ۱۶۵/۱، قديمی۔

”حضرت مائک بن حویرث راوی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا، آپ سنی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتداء نماز، بوقت رکوع، رکوع سے اٹھنے کے بعد، سجدہ کرتے وقت، سجدے سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے، یہاں تک کہ ہاتھ کانوں کی لو کے برابر ہو جاتے۔“

**جواب:** روایت مذکورہ میں قبل السجدة وبعد السجدة بھی رفع یدین کا ذکر ہے، اس کو آپ بھی ترک کرتے ہیں پھر بھی عامل بالحدیث! اور ہم ان کے ساتھ تو اثر عملی و غیر دلائل کی بناء پر قبل الركوع وبعد الركوع رفع یدین کرتے ہیں تو تارک حدیث کہلاتے ہیں۔ حل هذا إلا نعسف.

**حافظہ:** مذکورہ حدیث کی سند میں شعبة عن قتادة کے متعلق علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے اصل سعید عن قتادة ہے: ”وقع فی نسخة “النسائی” المطبوعة بالهند: شعبة عن قتادة بدل سب عن قتادة، وهو نصیف، صرح علیہ شیخنا أيضاً فی “نیل الفرقین“ (۱)۔“

مذکورہ تمام دلائل ثبوت رفع یدین پر دال ہیں اور ہم ثبوت کے منکر نہیں نہ ہی ہم ثبوت اور عدم ثبوت سے مناظرہ کرنے کے قائل ہیں۔ مسئلہ تو وجوبیت کا ہے، اس پر دلیل ناطق درکار ہے۔

”بخاری شریف“ میں صلاۃ کے متعلق کئی احادیث موجود ہیں لیکن رفع یدین کا ذکر دو روایتوں سے ہے۔ باقی حضرات صلاۃ کو نقل کرتے ہیں لیکن رفع یدین کا ذکر نہیں کرتے۔ یا تو اس لئے کہ وہ رفع یدین سے قائل ہی نہیں تھے یا پھر اس لئے کہ قائل تھے لیکن اسے امر اختیاری قرار دیتے تھے، ہر دو صورتوں میں وجوبیت یا استحباب کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

ارضاء العنان

ثبوت رفع کو تو ہم مانتے ہیں (علی سبیل التسلیم) مان لیتے ہیں کہ رفع یدین واجب ہے لیکن بقا علی ذلک الفعل اور دوام علی ذلک الفعل دکھادیں کہ آخر تک نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول رفع یدین کا رہا۔



## دوام رفع پر غیر مقلدین کے دلائل

١- عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه،  
 ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وكان لا يفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلاته حتى  
 رفع يديه (١).

”حضرت امین عمر راوی ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نماز شروع کرتے تو دو رکعتیں کرتے، رکوع کرتے وقت اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد بھی رفع یدین کرتے، سجدے میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، وفات تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا معمول اسی طرح تھا۔“

ترجمہ: یہ حدیث سند اور مستند نہیں۔ اس میں عصمت بن محمد الانصاری ایک راوی ہیں جن کے بارے میں  
 امام ابو حاتم: ایسے بالقوی، وقال یحی: کذاب، وقال العقیلی: یحدث بالبواطیل عن  
 النضر لطنی وغیرہ: متروک (۲)۔

حضرت نور محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فیہ عبدالرحمن بن قریش، اتھمہ سلیمانی بوضع  
 وثمہ عصمة بن محمد الأنصاری، قال یحی: کذاب یضع الحدیث. وقال الدارقطني  
 یضع ومن المولم جداً حکایة الحافظ فی ”التلخیص“ إياه وسكوته علی مثله، وهو أعلم  
 بحول ولا قوة إلا باللہ“ (۳)۔

كتاب الصلوة، باب صفة الصلوة: ١/٢٨٣، حقانية).

وحيث: ٢٨/٣، عيسى الباهي الحلبي).

— حسن، كتاب العنوة، باب رفع اليدين عند الركون: ٤٧٧/٢، (سعيد).

## لفظ ”کان“ سے دوام پر استدلال

۲- روایات میں رفع یدین سے متعلق لفظ ”کان“ پر رفع یدین ”موجود ہے۔ اور ”کان“ جب مفصل ہو تو ماضی استمراری کا قاعدہ دیتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رفع یدین کرنا ہمیشہ سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عادت مبارکہ تھی، اس سے دوام ثابت ہوتا ہے۔

**جواب:** لفظ ”کان“ سے دوام ثابت کرنا درست نہیں، کیوں کہ ”مسلم“ میں ”کان“ بنصرف بمعنیہ کے الفاظ بھی موجود ہیں (۱)۔

تو مطلب یہ ہوگا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمیشہ نماز کے بعد دائیں طرف پھرتے تھے۔ ”ابوداؤد“ کی روایت میں ہے: ”شیطان کو اپنے اوپر غلبہ نہ دو اور شیطان کے لئے نماز میں سے حصہ مقرر نہ کرے۔ ہمیشہ دائیں جانب نہ پھرو کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بائیں جانب بھی پھرتے تھے“ (۲)۔

پھر ”کان“ بنصرف عن بمعنیہ کا کیا معنی؟ نیز ”کان“ بنام وهو جنب، ”کان“ بطوف علی لفعل واحد کا کیا معنی کریں گے؟ جب کہ روایات میں ہے کہ آپ غسل کر کے سوتے تھے اور بغسل پھرتے تھے۔ اگر ان احادیث میں بھی آپ کے ذکر کردہ قاعدے کو تسلیم کیا جائے کہ ”کان“ بنصرف داخل ہو کر ماضی استمراری کا قاعدہ دیتا ہے۔ تو ان احادیث کا معنی درست نہ ہوگا۔

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فإن المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون من أن لفظ ”کان“ لا يلزم منه النوام ولا التكرار، فإنما هي فعل ماضٍ يدل على وقوعه مرة واحدة على التكرار عمل به وإلا فلا تقتضيه بوضعها، وقد قالت عائشة: كنت أظبط رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله قبل أن يطوف، ومعلوم أنه لم يحج بعد أن صحبته عائشة إلا في حجة الوداع، فاستعملت ”کان“ في مرة واحدة (۳)۔“

(۱) (التصحیح لمسلم، کتاب سنۃ المسافر، باب جواز الانصراف عن اليمين والشمال: ۱/۲۴۷، ص ۲۴۷)

(۲) (سنن أبوداؤد، کتاب الصلوة، باب کیف الانصراف من الصلوة: ۱/۱۵۶، إمدادہ)۔

(۳) (شرح النووی، کتاب الصلوة، باب صلوة اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔)



## حکومت ۱ سے دوام پر استدلال

۳- لفظ ”إذا“ سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ روایات میں لفظ ”إذا“ آتا ہے، معنی یہ ہے کہ جب بھی رکوع سے جاتے اور جب بھی رکوع سے اٹھتے، ”إذا“ عموم اوقات کے لئے ہے۔

جواب: ”إذا“ ہمیشہ عموم اوقات کیلئے نہیں ہوتا بلکہ ”ان“ کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: ”من نسی سعة قبلها إذا ذكرها“۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ بحیر تحریر کے دوام پر بھی لفظ ”إذا“ سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ دوام صحیح ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ: ”لأن ثبت الدوام والمواظبة عند الافتتاح بنقل الرفع حسب بل حموع : أي بنقل الرفع عندا لتكبيره الافتتاح وبعد نقل الترك عنده“ (۱)۔

”بحیر تحریر کے وقت رفع یدین پر دوام ومواظبت صرف ثبوت رفع کی وجہ سے ثابت نہیں کیونکہ ہم اسے مجموع یعنی ثبوت رفع وعدم ثبوت ترک دونوں کے مجموعے سے ثابت کرتے ہیں۔“

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں بحیر تحریر کے وقت رفع یدین میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہاں ترک رفع کے دلائل ہی نہیں، بخلاف رفع الیدین قبل الركوع وبعد الركوع کے کہ اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہاں نسخ کے دلائل موجود ہیں۔ جب ہی تو صحابہ کی ایک جماعت اور امام مالک، امام ابو حنیفہ، اہل مدینہ، اہل کوفہ وغیرہ نسخ کے قائل ہیں۔

”قال المحافظ : لم يختلفوا أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح صبح (۲)۔“

۴- مالک بن حویرث کی روایت سے بھی دوام رفع یدین پر استدلال کرتے ہیں: ”عن أبي قلابة أنه سئل عن مالك بن الحويرث إذا صلى كبر ورفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه، وإذا رفع رأسه من

۱- حرق السنن: ۱۰۷/۲، مکتبہ صفحہ (۲)۔

۲- حرق لاری، کتاب الاذان، باب رفع الیدین فی التکبیر الاولی: ۲۷۹/۲، قدیمی)۔

الركوع رفع يديه، وحدث أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صنع هكذا“ (۱)۔

”حضرت ابو قتادہ راوی ہیں کہ مالک بن حویرث کو میں نے نماز پڑھتے دیکھا، بوقت

تحريم، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرتے تھے۔ مالک بن

حویرث فرماتے ہیں کہ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایسے ہی نماز پڑھی۔“

اس روایت اور اسی طرح ابو حمید الساعدی کی روایت سے دوام پر استدلال کیا جاتا ہے، لیکن یہ استدلال

درست نہیں، کیونکہ مالک بن حویرث نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی محبت میں صرف بیس دن رہے:

”عن أبي قلابه، قال: حدثنا مالك، قال: أتينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحن ن

متفارقون، فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلة“ (۲)۔

اور نہ ہی اپنی روایت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ مرسل صحابی ہو، یہی حال ابو حمید الساعدی کا ہے۔

آپ کو بھی محبت نبوی کبھی کبھار ہی میسر ہوتی تھی، لہذا ان سے دوام پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

### رفع الیدین بین السجدتین کا ثبوت

علاوہ ازیں یہی مالک بن حویرث رفع الیدین بین السجدتین کو ذکر کرتے ہیں: ”عن مالك بن الحبيب -

أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رفع يديه في صلاته، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه -

الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود، حتى يحاذي بهما فروع أذنيه“ (۳)۔

اگر آپ ان کی روایت سے قبل الركوع وبعد الركوع دوام رفع ثابت کرتے ہیں تو بین السجدتین توقفت

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ”مجمع الزوائد“ ۱۰۱/۲، میں ہے: ”إن النبي صلى الله

عليه وسلم كان يرفع يديه في الركوع والسجود“ (۴)۔ ”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رکوع و سجود

یدین کرتے تھے۔“

(۱) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع: ۱۰۲/۱، قدیمی)

(۲) (الصحيح للبخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر: ۸۸/۱، قدیمی)

(۳) (سنن النسائي، كتاب الصلوة، باب رفع اليدين للسجود: ۱۶۵/۱، قدیمی)

(۴) (مجمع الزوائد، باب رفع اليدين في الصلوة: ۱۰۱/۲، دار الفکر)

علامہ پیشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”رواہ ابو یعلیٰ، ورجالہ رجال الصحیح“۔ صحیح حدیث ہے، نیز آپ رحمہ اللہ کے مطابق یہاں بھی فعل مضارع پر لفظ ”کان“ داخل ہے۔ یعنی ہمیشہ والا عمل ہے جب کہ آپ نے اسے ”یا ہوا ہے“ پھر بھی تارک حدیث نہیں بلکہ عامل بالحدیث ہیں اور ہم قبل الركوع وبعد الركوع کو ترک کر کے تارک حدیث بن گئے۔ یا للعجب!

”ابوداؤد“ میں وائل بن حجر سے روایت ہے: ”وإذا رفع رأسه من السجود أيضاً رفع يديه“ (۱)۔ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ رفع بین السجدتين عبدالوارث کا تفرد ہے، ہمام اسے نقل نہیں کرتے۔ اس کا تعبیر یہ ہے کہ عبدالوارث بن سعید ثقہ ہیں۔ وزیادۃ الثقة مقبولة۔

”عبدالوارث“ الحافظ الثبت ابو عبیدۃ العنبری، وقال: لم يتأخر عنه أحد لاثقانه ودينه“ (۲)۔ ”کان یحیی بن سعید یثبته، فإذا خالف أحد من أصحابه قال ما قال عبدالوارث“ (۳)۔ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”قال: رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين يفتتح الصلوة وحين يركع وحين يسجد“ (۴)۔

علامہ نیوی رحمہ اللہ صاحب ”آثار السنن“ فرماتے ہیں: اس روایت کو ”ابن ماجہ“ اور ”طحاوی“ نے بھی نقل کیا ہے اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ سند میں اسعلیل بن عیاش ہے وہ بھی صدوق ہے۔ علامہ نووی نے بعض محدثین کا مسلک رفع بین السجدتين نقل کیا ہے، احادیث صحیحہ میں ہے جب ہی تو ان کا حییجہ ”قال ابو بکر بن المنذر وأبو علي الطبري من أصحابنا وبعض أهل الحديث: يستحب صلي السجود“ (۵)۔

ذکورہ احادیث سے بخوبی یہ بات ثابت ہو گئی کہ رفع یدین بین السجدتين ثابت ہے، اگر آپ اسے واجب سمجھتے تو کوئی ایسی حدیث دکھائیں جس میں ہو کہ رفع بین السجدتين واجب نہیں لیکن قبل الركوع وبعد الركوع

مستند، کتاب الصلوۃ، باب رفع الیدین: ۱/۱۱۶)۔

— تکریر لحفاظ: ۱/۲۵۷، رقم: ۲۴۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت)۔

— حسب التہذیب: ۶/۴۴۳، دائرة المعارف النظامیہ، ذکن)۔

— السنن: ۱۳۲، (امدادیہ)۔

— فیضی، کتاب الصلوۃ، باب استحباب رفع الیدین حلو المنکبین مع تکریر الاحرام: ۱/۱۶۸)۔

اجب ہے۔

ابن رشد "بداية المجتهد" میں فرماتے ہیں: "وذهب بعض أهل الحديث إلى رفعهما عند السجود

وعند الرفع عنه" (۱)۔

## الاثبات مقدم علی النفی کی وضاحت

غیر مقلدین کہتے ہیں آپ جو روایات پیش کرتے ہیں وہ نافی ہیں اور ہم جو روایات پیش کرتے ہیں وہ مثبت ہیں اور عند التعارض بین النافی والمثبت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ آپ کے ہاں بھی مشہور قاعدہ ہے۔ فقہ حنفی یدین کی حدیثیں رائج اور ترک کی مرجوح ہوں گی نو یکون العمل علی الراجح۔

جواب: اگر آپ مثبت پر عمل کرتے ہیں تو مکمل عمل کریں، مثبت میں رفع بین السجدين، رفع النقباء إلى الركعة الثالثة، بلکہ عند کل خفض ورفعه بھی ہے۔ بعض کو لینا اور باقی کو چھوڑنا اخذ بالمثبت بالظرفی، مگر ہم نے مثبت کو چھوڑا تو آپ بھی تارک مثبت ہیں۔

آپ کے شیخ اکل فی اکل مولا بانذیر حسین صاحب "معیار الحق" میں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ مدلول نص ہو تو وہ مرجوح نہیں بلکہ معارض مثبت بنے گی، کیوں کہ معارض کے لئے ضروری ہے کہ دونوں مدلول ہوں، اور ترک رفع کی نفی مدلول نص ہے کہ جس طرح رفع پر نص موجود ہے نفی پر بھی نص ہے۔ یہ نفی عدم مدلول نص نہیں بلکہ مثبت کے برابر کی ہوگی اور تطبیق کے لئے دوسری ترجیحات کو اختیار کیا جائے گا۔

"الاثبات مقدم علی النفی"۔ اس قاعدے کو اگر علی الاطلاق رکھتے ہیں تو درحقیقت مثبت طرح کے اثبات کا مشہور معنی الاثبات مالا یشتمل علی السلب یا مالا یكون مستثلاً علی اثبات کا ایک اور معنی ہے کہ اثبات اور مثبت اس کو کہا جاتا ہے جو ایک امر جدید اور امر حادث کو ثابت کرتے ہیں کہ پہلے رفع یدین تھا بعد میں متروک ہو گیا ہم اس چیز کو ثابت کر رہے ہیں جو زمانہ ماضی میں نہیں تھی رفع یدین ہے اور یہی اثبات کا معنی ہے، اور رفع یدین نفی ہے اس لئے الاثبات مقدم علی النفی کے قاعدے سے ترک رفع یدین کو ترجیح ہوگی۔

غیر مقلدین میں سے مولا نا عبد التواب ملتانی "مصنف ابن ابی شیبہ" کی رفع یدین المسجدین و...

تجسس۔ تعارضت فیہ رواية الفعل والترك، والأصل العدم۔ اسی طرح ہم بھی کہیں گے۔ تعارضت فعل والترك فی الرفع عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، والأصل العدم۔ ایک (بین) تجسس۔ آپ نے عدم کو اصل قرار دیا تو دوسرے (رکوع و بعد الركوع) میں ہم عدم کو اصل قرار دیتے ہیں۔

ہر شکیانی نے بھی ایسی بات کہی فرماتے ہیں: رفع الیدین بین السجدتین کے سلسلے میں فعل اور ترک دونوں صحیح ہیں اور اصل میں چونکہ نہ کرنا تھا اس لئے: "فالواجب البقاء على النفي السابق" (۱)۔

اسے "إبقاء ما كان على ما كان" بھی کہتے ہیں، یہی إبقاء ما كان على ما كان عند الركوع وبعد الركوع۔ میں بھی جاری ہوگا۔

### تیسری حدیث صحیحین کا مسئلہ

۴۔ رفع الیدین کی روایات صحاح ستہ میں اور خصوصیت کے ساتھ بخاری و مسلم میں پائی جاتی ہیں اور ترک حدیث صرف سنن میں ہیں، لہذا صحیحین کی روایت کو غیر صحیحین کی روایات پر ترجیح ہوگی۔

جواب: صحیحین کو صحیح کہنے کا مطلب اگر یہ ہے کہ ان میں تمام احادیث صحیح اور کوئی حکم فیہ نہیں تو یہ بات صحیح۔ سنن اربعہ کو تخلیفاً صحاح کہا جاتا ہے۔ صحیحین میں اگرچہ احادیث صحیحہ ہیں لیکن ان کی بعض احادیث میں ہے۔ ترجیح کا مدار کتاب کو بتانا عجیب ہے بلکہ مدار تو شرائط ہیں، اب وہ شرائط جس حدیث میں پائی جائیں وہ صحیح، چاہے وہ کسی بھی کتاب کی ہو۔ علاوہ ازیں حذف کمرات کے بعد بخاری میں تقریباً چار ہزار روایتیں صحیح آثار موقوفات اور امام بخاری کی آراء ہیں تو تابعین اور امام بخاری کی آراء آپ کے نزدیک حجت اور امام محمد مطلق تابعی کی آراء سے خدا واسطے کا یہ لعل هذا إلا تعصب۔

غیر صحیحین میں ہی مالک بن حویرث کی رفع بین السجدتین والی روایت ہے، اسے آپ نے بھی ترک کیا اور صحیح صحیحین نہیں، تعجب ہے۔ علاوہ ازیں جن روایتوں سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ روایتیں بھی محدثین کے صحیح صحیح اترتی ہیں اور بعض علی شرائط تابعین ہیں گویا کہ وہ بھی صحیحین کی روایات ہیں۔

حافظ ابن حجر نے "نخبہ افکار" میں لکھا: ایک حدیث فائق الفضل اور اصح ہے اور دوسری حدیث ملوق و مفصول

لیکن کبھی اس مفضول و مفوق کے ساتھ ایسے قرائن مل جاتے ہیں جن کی وجہ سے مفضول قائق و افضل بن جاتی ہے۔  
 بتائیں ترک رفع کی احادیث اگر مفضول و مفوق ہیں (کماہوز عنکم) تو انہیں ایسے قرائن کی وجہ سے  
 حاصل ہے جو انہیں قائق و افضل بناتے ہیں۔ سیاقی ذکر القرائن۔

صحیحین کی روایات اگرچہ ثبوت رفع پر دال ہیں لیکن دوام رفع پر دلالت نہیں کرتیں، دوام سے ماہک  
 ہیں۔ بخلاف اصحاب سنن کے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ رفع الیدین کی حیثیت ترک کی ہے، لہذا سنن کی  
 بحوالہ الناطق ہیں والترجیح للناطق لللسان۔

علامہ علی بن زکریا مٹھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "احادیثنا تقتضی النہی عن رفع الیدین، وما سواہ  
 غیرنا من الأحادیث تقتضی الذب أو الإباحة، فكان ما ذهبنا إلیہ اولى" (۲)۔

"جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ رفع یدین کی ممانعت پر دلالت کرتی  
 ہیں، دوسرے حضرات ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو رفع یدین کی اباحت یا مذہب پر  
 دال ہیں (اور قاعدہ ہے کہ نبی اور اباحت میں تعارض ہو تو نبی کو ترجیح دی جاتی ہے) لہذا ترک  
 رفع کی احادیث اصح ہوں گی۔"

### وجوہات ترجیح

قرآن کریم میں ہے: ﴿وقوموا للہ فاتتین﴾ فاتتین کا ایک معنی "ساکنین" ہے۔  
 "ساکنین" کہ نماز میں سکون اختیار کرو اور اطمینان کے ساتھ کھڑے رہا کرو اور رفع الیدین عند  
 وعنرفع الراس من الركوع سکون کے خلاف ہے، لہذا مقتضی آیت ترک کو ترجیح ہوگی۔

ابتداء اسلام میں نماز میں مختلف حرکات کی اجازت تھی مثلاً: چلنا پھرنا، سلام کا جواب دینا، مسنون  
 کے حلق دوسرے نمازی سے پوچھنا وغیرہ، لیکن بعد میں یہ ساری حرکات منسوخ ہو گئیں، اسی طرح رفع  
 حرکت منحرکات ہے، ابتداء اسلام میں اس کی بھی اجازت تھی بعد میں منع کر دیا گیا۔  
 اثبات رفع یدین کے لئے احادیث فعلیہ آپ کے پاس ہیں اور ترک رفع کے لئے احادیث

(۱) (نخبۃ الفکر: ۴۶، دار الحديث، ملتان)۔

(۲) (اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب، باب لا یرفع الایدی عند الرکوع ولا بعد طرح عنہ: ۲۵۸/۱)۔



رفع یدین کا آپس میں تعارض ہے۔ اور ”اسکنوا فی النسلوة“ یہ قول نبوی ہے، اس کا کوئی معارض نہیں۔ اس کا معنی یہی ہے کہ نماز میں سکون ہو اور رفع یدین عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع اس کے خلاف ہے۔ رفع یدین نہیں ہونا چاہیے۔

اکابرین صحابہ اور عشرہ مبشرہ یہ حضرات ترک رفع کے قائل تھے اور صف اول میں ہوتے تھے، بخلاف حضرت عمر کے کہ وہ مغار صحابہ میں شمار ہوتے ہیں اور رفع یدین نقل کرتے ہیں۔ لہذا اکابرین صحابہ کی روایات کو ترجیح دی گئی اور ترک رفع اختیار کیا جائے گا۔

ترک رفع کی روایات کے رواد فقہ ہیں، حاکم نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے: ”إذا اجتمع ابن مسعود ورواؤه باہن مسعود أولى أن تتبع“۔

بسا اوقات دونوں طرف صحیح احادیث ہوتی ہیں لیکن جس طرف فقہاء کا عمل ہوتا ہے وہ جانب رائج قرار پاتی ہے۔ مسعود علوم الحدیث میں کئی ایسی احادیث کو نقل کیا اور فرمایا کہ یہ حدیث عمل فقہاء سے مؤید ہے، لہذا رائج ہے۔ فقہاء کا یہ ہے کہ ”الفقہاء ہم أعلم بمعانی الحديث“ (۱)۔

مشکال: کہتے ہیں کہ امام شافعی و احمد بھی فقیہ ہیں اور رفع یدین کے قائل ہیں۔

جواب: آپ صرف حدیث پیش کریں گے کیونکہ آپ اپنے اصولوں (قرآن و حدیث) کے پابند ہیں، امام احمد تو ان دو میں داخل نہیں، نیز تقلید اسی کا نام ہے جس کا آپ ارتکاب کر رہے ہیں۔ اگرچہ تمام مسائل میں آپ اس مسئلے میں امام شافعی و احمد کے مقلدین جائیں گے اور تقلید آپ کے ہاں شرک ہے۔

ملاحظہ: بسا اوقات فقیہ کسی ضعیف حدیث پر عمل کرتا ہے تو اس کا عمل کرنا خود اس حدیث کے صحیح ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ فقیہ کا کام عمل بتانا ہے کہ یہ حدیث معمول ہے یا اور یہ غیر معمول ہے، جب کہ محدث کا کام الفاظ بتانا ہے۔ کچھ محدث بھی ضعیف حدیث پر عمل کرتا ہے تو فقیہ کا درجہ اس سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو اس چیز کی طرف توجہ دلائی ہوگی کہ وہ ضعیف حدیث کو معمول نہ بتائے۔

محمل حدیث صحیح بعمل بہ اگرچہ قاعدہ ہے لیکن ”کس کل حدیث صحیح بعمل بہ“ کی بھی حکمت موجود ہیں۔ جو توں میں نماز پڑھنا صحیح حدیث سے ثابت ہے لیکن آپ بھی اسے مستحب قرار نہیں دیتے۔

☆.....☆.....☆.....☆.....☆





## قرأت خلف الامام

حق کون ہے؟

اس مسئلے میں بھی غیر مقلدین مدعی اور ہم مدعا علیہ ثانی اور سائل ہیں، کیوں کہ مدعی کی تعریف: ”من إذا ترك“ جو اپنے دعویٰ کو چھوڑ دے اسے چھوڑ دیا جائے اور اس سے مناظرہ نہ کیا جائے، غیر مقلدین پر صادق آتی ہے۔ سلام پر قرأت لازم ہے دونوں فریق اس کے قائل ہیں، منفرد قرأت کرے گا اس پر بھی اتفاق ہے۔ اختلاف کے بارے میں ہے، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ مقتدی پر بھی قرأت کرنا لازم ہے جب کہ ہم اس کی نفی کرتے ہیں۔ دعویٰ کو چھوڑ دیں تو اختلاف ہی نہیں۔ مدعی کی تعریف ان پر صادق آتی ہے، لہذا وہ مدعی ہیں۔

نیز ”الذی ینت امرأ الذی ینت المدعی“ کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، وہ اس طرح کہ امام کے بارے میں اتفاق ہے کہ دونوں قرأت کریں گے، اختلاف مقتدی میں ہے۔ غیر مقلدین ایک امر زائد کہ مقتدی کو ثابت کرتے ہیں کہ مقتدی کے ذمے قرأت واجب ہے، لہذا وہ مدعی ہیں۔

دعویٰ

جب غیر مقلدین مدعی ہیں تو دعویٰ لکھنا اور دعویٰ کے مطابق دلیل پیش کرنا ان کی ذمہ داری ہے، لیکن وہ ہم سے یہیں کہ آپ حدیث سے ثابت کریں کہ مقتدی کے ذمے قرأت لازم نہیں اور مقتدی کو قرأت سے منع کیا گیا ہے۔ اصل ضابطے اور قاعدے کے مطابق دلائل و ثبوت اثباتات کے لئے ہوتے ہیں اور اثبات مدعی کے ذمے ہے۔ مطالبہ کرنا کہ ایسی حدیث دکھائیں کہ مقتدی قرأت نہ کرے قلب موضوع اور غصب ہے۔ ہم چونکہ نفی کو ثابت کرتے ہیں، لہذا ہم بھی دلائل پیش کریں گے لیکن اولاً دلائل پیش کرنا غیر مقلدین کی ذمہ داری ہے۔

☆ - دعویٰ میں ان سے حکم قرأت (فرض ہے یا واجب وغیرہ)۔

☆ محل تعیین قرأت کس وقت قرأت کرے گا؟ ۱۴- امام کے ساتھ ۲- امام کے بعد ۳- سکات امام میں۔

☆ اور یہ بات کہ مقتدی ہر رکعت میں قرأت کرے گا یا نہیں؟ لکھوانا ضروری ہے۔

حکم قرأت اس لئے لکھوائیں گے کہ صرف یہ کہنا ”مقتدی امام کے پیچھے قرأت کرے گا“ مجتہد نہیں، بلکہ اسی قرأت کرنے کو کسی نہ کسی حکم شرعی سے مقید کرنا ہوگا، اسی طرح یہ دعویٰ کہ ”مقتدی پر قرأت لازم ہے“ بھی محل نقہ ہے۔ کیونکہ لازم بمعنی فرض ہے یا واجب؟ ہر ایک کا اثبات مختلف دلائل سے ہوگا، اس لئے ابتداء ہی یہ لکھوانا ہوگا۔ مقتدی پر قرأت فرض ہے یا واجب۔

محل تعیین قرأت اس لئے لکھوائیں گے کہ اس کی تین صورتیں بنتی ہیں:

۱- امام کے ساتھ قرأت کرے، ۲- امام کے سکتے کے دوران پڑھے، ۳- امام سورۃ فاتحہ پڑھ کر رک جب

یہاں تک کہ مقتدی قرأت کرے، پھر سورۃ ملائے۔ ان تین صورتوں میں مقتدی کون سی صورت اختیار کرے گا۔ صورت کے آپ قائل نہیں، نیز اس میں مراعات فاستمعوا له وانصتوا کی خلاف ورزی ہے۔ دوسری یا تیسری صورت آپ اختیار کرتے ہیں یعنی یا سکات کے دوران پڑھے یا فاتحہ کے بعد سکتہ طویلہ کے دوران پڑھے۔ سکتے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ ”ولا الضالین“ کے بعد نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھوڑی دیر خاموش رہتے (۱)۔

جب مقتدی کے ذمے سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہوا اور یہ سکات اخیرہ یا سکتہ طویلہ اخیرہ پر موقوف ہے۔ مانتوقف علیہ الواجب فهو واجب کے قاعدے کے تحت یہ سکات یا سکتہ طویلہ اخیرہ واجب ہوں گے۔ سبب کے وجوب پر کوئی صحیح حدیث دکھائیں حالانکہ صحیح کہا اس بارے کوئی ضعیف حدیث بھی نہیں۔ علاوہ ازیں اگر امام ہی نہ کرے تو پھر فاتحہ کا حکم نیز اس نماز کا حکم جو سکات سے خالی ہو آپ کے نزدیک کیا ہے؟

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واما السکوت عقیب الفاتحة فلا يستحب احدکم

لا يستحبہ مالک وأبو حنیفہ، والجمهور لا يستحبون أن یسکت الإمام لیقرأ المأموم، وذلك یرقیب

المأموم عندهم إذا جهر الإمام لیست بواجبة ولا مستحبۃ بل هی منہی عنہا“ (۲)۔

”امام احمد بھی امام مالک والی حنیفہ کی طرح فاتحہ کے بعد امام کے سکتے کرنے کو مستحب

(۱) (ابن ماجہ، باب فی سکتی الإمام: ۶۱، قدیمی)۔

(۲) (مجموعۃ الفتاوی: ۲۰۱/۲۲، مکتبۃ المیکان)۔

نہیں کہتے، جمہور علماء اسے مستحب نہیں سمجھتے کہ امام سکوت کرے تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک امام جب جہر اقرأت کر رہا ہو تو مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا نہ واجب ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ ممنوع ہے۔“

یہ بھی لکھواتا ہوگا کہ سورۃ فاتحہ کو پڑھنا ہر رکعت میں واجب ہے یا نہیں؟

جواب دعویٰ

اگر وہ اپنا دعویٰ صحیح انداز میں لکھ دیں، مثلاً ”مقتدی کے لئے ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھنا سکتا امام میں فرض یا واجب ہے“ تو پھر ہم جواب دعویٰ لکھیں گے کہ ”مقتدی کے لئے قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔“

### وضاحت مسئلہ

دراصل یہاں دو مسئلے ہیں: ۱- قرأت مطلقہ ۲- قرأت خلف الامام

قرأت مطلقہ

مطلق قرأت یعنی بقدر آیت کو امام ابو حنیفہ اسے فرض کہتے ہیں، باقی سورۃ فاتحہ یا قسم سورۃ مع الفاتحہ واجب ہیں۔ جب کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد سورۃ فاتحہ کو رکن اور فرض قرار دیتے ہیں اور ضمورۃ ان کے ہاں سنت مؤکدہ ہے۔

”ذهب أبو حنيفة إلى وجوب الفاتحة وذهب مالك والشافعي وأحمد إلى ركنيتها

بحر ضيئها“ (۱)۔

امام صاحب کے دلائل

قرأت مطلقہ کی فرضیت پر امام صاحب کی طرف سے مندرجہ ذیل دلائل ذکر کئے جاتے ہیں:

﴿فما قرءوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ۲۰] من القرآن ”ما“ کا بیان ہے اور کلمہ ”ما“ عموم کے

تھے ہے مجمل نہیں اور آیت قطعی الثبوت و قطعی الدلالة ہے، اس لئے جانب اثبات میں فرضیت ثابت ہوگی، لہذا قرأت مطلقہ فرض ہے۔

”ا“ کے عموم میں اجمال نہیں کہ آپ کہیں حدیث: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب اس اجمال کی تفسیر ہے کیونکہ اجمال میں جب تک مجمل مراد واضح نہ کرے اس وقت تک وہ مجمل اور ناقابلِ تائن رہتا ہے، یہاں مراد بالکل واضح ہے کوئی اجمال نہیں۔

**اشکال:** آپ اے مطلق قرار دیتے ہیں اور مطلق من حیث انه مطلق کا کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا بلکہ مطلق کا وجود مقید کے ضمن میں ہوتا ہے، لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق خارج میں فاتحہ کے ضمن میں ہے۔ لہذا قرأت فاتحہ فرض ہے۔

**جواب:** یہ مطلق صرف فاتحہ کے ضمن میں نہیں بلکہ ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكِتَابَ﴾ [الکوثر: ۱] اور ﴿وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ۲۰۱] کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے اور آپ اس کے قائل نہیں اسی طرح ہم بھی آپ کو ہرگز اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ اس مطلق کو صرف فاتحہ کے ضمن میں مقید کریں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والتفہید بالفاتحة بنا فی التیسیر الذی بدل علیہ الإطلاق، فلا یصح حملہ علیہ، وأيضاً فسورة الإخلاص متیسرة، وهي أقصر من الفاتحة فلم یحصر التیسیر فی الفاتحة“ (۱)۔

**فہم:** موجود خارجی میں مقید اور خاص، مطلق و عام کے ضمن میں ہوتے ہیں لیکن احکام میں یہ ترتیب نہیں ہوتی، خاص کے احکام الگ اور عام کے الگ ہوتے ہیں، خاص و مقید کا دائرہ تنگ جب کہ عام و مطلق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے مطلق کی عمومیت بلا بشرطی کے درجے میں جب کہ عام کی عمومیت بشرطی (بشرط عمومیت کے درجے میں ہوتی ہے)۔

۲- ”عن ابی ہریرۃ قال: قال لی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: اخرج فناد فی

المسینۃ أن لا صلوة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد“ (۲)۔

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے

کہا کہ میں نے اعلان کر دیا کہ بغیر قرأت کے نماز نہیں ہوتی، اگرچہ قرأت فاتحہ اور اس سے زائد سورہ کے ضمن میں ہو۔“

(۱) (فتح الباری: ۲/۳۸۵، بحوالہ خاتمة الکلام: ۲۴، مکتبہ حلیمیہ)۔

(۲) (سنن ابی داؤد، کتاب الصلوۃ، باب من ترک لقراءۃ فی الصلوۃ: ۱/۱۲۵، إمدادیہ)۔

## متن معاشی کی دلیل

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ (۱)۔ جو فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔

اس سے سورۃ فاتحہ کے فرض اور رکن ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب: الخبر الواحد لا تثبت به الفرضية، خبر واحد سے فرضیت کا ثبوت نہیں ہوتا۔

۲- قرأ سورة الفاتحة وسورة معها اور قرأ بفاتحة الكتاب میں فرق ہے، جہاں صرف سورة الفاتحة

سورۃ بغیر ”ہا۔“ کے ہیں وہاں پر ”ما زاد“ کے الفاظ بھی ہیں اور جب ”ہا۔“ کے ساتھ متحدی کیا جائے تو اس کا

حکم یہ ہے کہ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ اسی طرح بغیر ”ہا۔“ کے ہو تو معنی صرف فاتحہ پڑھی۔ حدیث میں ”م

بفاتحة الكتاب“ ہے یعنی فاتحہ کے ساتھ کچھ اور (سورۃ) بھی ہے۔ تو آپ صرف سورة فاتحہ کی فرضیت ثابت

نہیں، سورۃ کی فرضیت کے قائل کیوں نہیں؟

۳- ابن نجیم میں روایت ہے: ”من صلى صلوة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تمام“۔

”جس نے اس طرح نماز پڑھی کہ فاتحہ کی تلاوت نہیں کی تو اس کی نماز ناقص

ہے“ (۲)۔

کا حکم ہے کہ جب کسی چیز کا رکن اور شے کی ماہیت ختم ہو جائے تو اس پر شے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اگر سورۃ

محدودہ آدمی جس نے اس کی قرأت نہیں کی اس کی نماز ہی نہیں ہوتی چاہے، حالانکہ حدیث میں ”غیر تمام“

نہیں اور یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ کی قرأت فرض نہیں۔



## قرأت خلف الامام

مذہب حنفی

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک سورۃ فاتحہ کی قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے، نماز سبزی ہو یا جہری مقتدی امام کی آواز سننے یا نہ سننے۔ باوجود کراہت تحریمی کے اگر مقتدی قرأت کرے تو اس کی نماز پر بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

علامہ حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فإن قرأ کرہ تحریمًا، ونصح فی الأصح“ (۱)۔

سری نمازوں میں جواز قرأت امام محمد سے منقول نہیں

غیر مقلدین نے یہ بات مشہور کی کہ امام محمد سری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام کی قرأت کے قائل ہیں لیکن امام محمد سے صراحتاً اس کے خلاف منقول ہے: ”قال محمد: لا قراءة خلف الإمام فيما جهر به ولا فيما يجهر، بذلك جاءت عامة الآثار، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله“ (۲)۔

”امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام کے پیچھے نہ جہری نمازوں میں قرأت کی جائے گی

نہ ہی سری نمازوں میں، آثار میں یہی ذکر ہے اور امام صاحب کا مذہب بھی یہی ہے۔“

علامہ حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والموتم لا يقرأ مطلقاً ولا الفاتحة في السرية اتفاقاً، وما نسب

لمحمد ضعيف كما بسطه الكمال“ (۳)۔

(۱) (الدر المختار، قبيل باب الإمامة: ۵۴۴/۱، سعيد)۔

(۲) (مؤطا امام محمد، باب القراءة في الصلاة خلف الإمام: ۹۷، نور محمد)۔

(۳) (الدر المختار، قبيل باب الإمامة: ۵۴۴/۱، سعيد)۔



## حَدِيب مالک

امام مالک فرماتے ہیں: جہری نمازوں میں قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی اور سری نمازوں میں مستحب ہے۔

## حَدِيب شافعی

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہری اور سری دونوں میں قرأت خلف الامام واجب ہے اور قول جدید یہ ہے کہ جہری نمازوں میں قرأت نہ کرے، سری میں کرے (۱)۔

## حَدِيب حنبلی

جہری نمازوں میں اگر امام کی آواز آرہی ہو تو قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے، اگر آواز نہ آرہی ہو تو پڑھنا مستحب ہے۔ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "الاستحباب أن يقرأ خلف الإمام وفيما لا يجهر بصوته هذا قول أكثر أهل العلم ..... فإن لم يفعل فصلاته تامة؛ لأن من كان له إمام فقرأه الإمام له به وجلة ذلك أن القراءة غير واجبة على المأموم فيما جهر به الإمام ولا فيما أسر به، نص عليه حنفی رواية الجماعة، وبذلك قال الزهري والثوري وابن عيينه ومالك وأبو حنيفة وإسحاق" (۲)۔

"اکثر اہل علم فرماتے ہیں کہ سککات امام اور سری نمازوں میں قرأت خلف الامام مستحب ہے، اگر کوئی نہ پڑھے جب بھی اس کی نماز مکمل ہے، کیونکہ جب امام موجود ہے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہوتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ نماز جہری ہو یا سری، مقتدی پر قرأت واجب نہیں۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے اور یہی تحقیق زہری، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، امام مالک، امام ابو حنیفہ اور اسحاق بن راہویہ کی ہے۔"

## محمد حقلین کا مذہب

تلفیق بین المذہب ہے یعنی نماز جہری ہو یا سری، امام کی آواز سنائی دے یا نہ ہر حال میں قرأت کرنا صحیح ہے اور یہ مذہب اجماع امت کے خلاف ہے کیونکہ جہری نمازوں میں جب قرأت سنائی دے تو سب کے ہاں

۱- حرق السنن، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الإمام: ۱۱۷/۲، مکتبہ صفوریہ۔

۲- حنفی لابن قدامة، کتاب الصلوۃ: ۶۳۹/۱-۶۴۱، دار الفکر۔

قرأت خلف الامام ناجاز ہے جب کہ غیر مقلدین اسے واجب کہتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں: ”ما سمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول: إن الإمام إذا جهر بالقراءة لاتجزئ صلوة من خلفه إذا لم يقرأ. وقال: هذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه والتابعون، وهذا مالك في أهل الحجاز، وهذا الليث في أهل مصر ما قالوا لرجل صلى، وقرأ إمامه ولم يقرأ هو: صلاته باطلة، ولأنها قراءة لاتجب على المسبوق فلم تجب على غيره كالسورة“ (۱)۔

”اہل اسلام میں، میں نے کسی کا یہ قول نہیں سنا کہ جب یہ نمازوں میں اگر وہ قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوئی، مزید فرمایا: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین عظام، اہل حجاز میں امام مالک، مصر میں لیث ہیں، ان میں سے کسی نے کبھی کسی مقتدی کو قرأت خلف الامام نہ کرنے پر بطلان نماز کا نہیں فرمایا، اس لئے کہ قرأت فاتحہ جب مسبوق پر واجب نہیں تو غیر مسبوق پر بھی واجب نہیں جیسا کہ قرأت سورۃ واجب نہیں۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ قرأت خلف الامام کے بارے میں احادیث ہوں وہ حقیقہ کے اس استدلال کے برابر نہیں جو انہوں نے قرآن کی آیت سے کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”الذين ينهون عن القراءة مع الإمام هم جمهور السلف والخلف، ومعهم الكتاب الصحيح، والذين أوجبوها على المأموم في حال الجهر هكذا فحدثهم قد ضعفه الأئمة أبو داود، وقوله في حديث أبي موسى ”وإذا قرأ فأنصتوا“ صححه أحمد وإسحاق ومسلم بن الحارث وغيرهم، وعلمه البخاري بأنه اختلف فيه، وليس ذلك بقادح في صحته، بخلاف ذلك الذي فإنه لم يخرج في الصحيح، وضعفه ثابت من وجوه، وإنما هو من قول عبادة بن الصامت في حديثه ”سلف وخلف“

”سلف وخلف کے جمہور علماء امام کے ساتھ مقتدی کو قرأت سے منع کرتے ہیں اور قرآن و احادیث صحیحہ سے ان کی تائید ہوتی ہے اور جو لوگ حیر امام کے باوجود مقتدی پر قرأت کو

(۱) (المغنی لابن قدامة، كتاب الصلوة، قراءة المأموم المفتاحة: ۱/۶۳۸، دلائل الفکر)۔

(۲) (مجموعة الفتاوى: ۲۲/۲۰۱، مكتبة الميكان)۔

واجب کہتے ہیں، ان کی مستدل حدیث ائمہ محدثین کے ہاں ضعیف ہے، جسے ”ابوداؤد“ نے روایت کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد ”اور جب امام قراءت کرے تو خاموش ہو“ کو امام احمد، ائحق، مسلم بن الحجاج وغیرہ نے صحیح قرار دیا مگر چہ بخاری نے بیحد اختلاف اسے مطول قرار دیا لیکن بخاری کا معلوم کہنا اس حدیث کی صحت کو کم نہیں کرتا، اس کے برخلاف قراءت کو واجب کہنے والوں کی مستدل حدیث تو ”صحیح“ میں نہیں اور اس کا ضعیف ہونا بھی کئی وجوہ سے ثابت ہے حقیقت یہ ہے کہ وہ عیادین صامت کا قول ہے۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والمأموم إذا سمع قراءة الإمام فلا يقرأ بالحمد ولا بغیرها خیر لله تعالیٰ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ولما روی أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: مالى أن أزع القرآن، قال: فأنتهى الناس أن خیر: وإفما جهر فيه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم. وجملة ذلك أن المأموم إذا كان يسمع قراءة مجهر لم تجب عليه القراءة ولا تسحب عند إمامنا والزهرى، والثوري ومالك وابن عيينة وابن كزاسحاق وأحد قولي الشافعي ونحوه عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبي سلمة بن صالح عن سعيد بن جبیر وجماعة من السلف“ (۱)۔



## حنفیہ کے دلائل

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ۲۰۴]۔

”اذا“ شرطیہ ظرف کلام منصوب ہے اور ”اذا“ شرطیہ وقت کے معنی میں آتا ہے۔ اس میں عامل تاصب کون

ہے؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں:

۱۔ ”اذا“ کا ابعد اس میں عمل کرتا ہے، وہ عامل بھی ہے اور معمول بھی، اسی طرح ”اذا“ عامل بھی ہے لہ

معمول بھی، جیسے: من تغرب أضرب ”من“ اور ”تغرب“ ان میں ہر ایک عامل بھی ہے اور معمول بھی۔ ”من“ عامل

تغرب معمول کہ ”من“ نے اسے جزم دی اور ”من“ خود کلام منصوب ہے کیونکہ ”تغرب“ کے لئے مفعول واقع ہوا

ہے۔ ہر ایک عامل بھی معمول بھی۔ یہ قول اگرچہ مشہور ہے لیکن مختار و پسندیدہ نہیں۔

دوسرا مذہب ”اذا“ کلام منصوب اور عامل تاصب جزاء ہے، مثلاً: ﴿وَإِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (فتح

قولہ) ﴿فَصَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾۔ یہ جزاء ہے اور یہی عامل ہے، یعنی سبح بحمد ربك وقت مجبى نصرۃ اللہ۔

لہذا آیت کا معنی استمعوا وانصتوا وقت قرآنہ قرأت کے وقت تم سنو اور خاموش رہو اور قرأت کا وقت متعین ہے

تکبیر تحریمہ اور ثناء کے بعد قرأت ہوتی ہے، لہذا اس وقت خاموش رہو۔ اس سے یہ سوال بھی مل ہو گیا کہ جب قرأت

کی آواز ہی نہ سنائی دے تو کیا سنیں گے اور کیا خاموش رہیں گے۔

### استماع قرآن واجب ہے

”الامر بالشئ یوجب تحریم ضده، والنہی عن الشئ یثبت إيجاب ضده“۔ ﴿وَلَا تَكُونُوا

المشركین﴾ شرک منہی عنہ اور حرام ہے، لہذا عقیدہ تو حید واجب ہے۔ ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا﴾ زنا حرام اور

بے تو اس کی ضد ترک زنا واجب ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾

قرآن وانصات واجب ہے، لہذا ترک استماع وانصات حرام ہوگا۔ اور قرأت خلف الامام میں ترک استماع



”العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد“.

اگر شان نزول خطبہ ہوتا تب بھی عمومیت الفاظ نماز کو شامل تھے لیکن علامہ ابن تیمیہ نے اجماع نقل کیا کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے۔ ”قال أحمد بن حنبل: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلوة“ (۱)۔  
علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اس پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فإذا ظهر حق الظهور أن أرجح تفاسير الآية هو القول الثاني، وهو أنها نزلت في القراءة خلف الإمام. وأما غيرها من الأقوال فمملها ما هي مردوعة قطعاً لاتجد سنداً ومستنداً، ومنها ما هي مخدوشة، ومنها ما هي غير منافية، وهذا القول ترجيحه بوجوه: أحدها: أنه لاتعارضه الأخبار والآثار، وليست فيه خدشة ومناقضة عند أولي الأبصار.

وثانيها: أنه منقول عن الأئمة الثقات من غير معارضات.

وثالثها: أنه قول جمهور الصحابة حتى ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، كما أنه

البيهقي عن أحمد أنه قال: أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلوة.

وقال ابن عبد البر في ”الاستذكار“ هذا عند أهل العلم عند سماع القرآن في

لا يختلفون أن هذه الخطاب نزل في هذا المعنى دون غيره.

فحلیم أن اختیار هذه الآية نزلت في الخطبة، وكذا اختیار باقی الأقوال المخدوشة

استدلال الحنفية بعيد كل البعد عن الإنصاف، ومع العلم بما حققنا لا يخلو القم

الاعتساف“ (۲)۔

”یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوگئی کہ آیت کی سب سے صحیح اور رائج تفسیر یہ ہے کہ قرآن

خلف الامام کے متعلق نازل ہوئی اور اس کے علاوہ باقی اقوال بلا سند معتد قابل رد ہیں اور

مخدوش، بعض اس کے منافی نہیں۔ اس قول کی ترجیح کی کئی وجوہات ہیں:

۱۔ دیگر احادیث و آثار اس کے معارض نہیں اور نہ ہی اہل علم کے ہاں یہ مخدوش

(۱) (مجموعۃ الفتاوی: ۱۷۷/۲۲، مکتبۃ المیکان)۔

(۲) (مجموعۃ رسائل لکھنوی، امام الکلام: ۱۲۷/۳-۱۲۸، إدارة القرآن)۔

وہ ناقض ہے۔

۲۔ بلا تعارض یہی بات ائمہ سے مروی ہے۔

۳۔ جمہور صحابہ کا یہی قول ہے حتیٰ کہ بعض حضرات نے اجماع کا دعویٰ کیا جیسا کہ بیہقی نے امام احمد کے حوالے سے نقل کیا: ”اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی۔“  
ابن عبدالبر ”مستدرک“ میں فرماتے ہیں: اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیت نماز میں قرآن سننے کے متعلق ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خفیہ کے استدلال کو رد کرنے کے لئے یہ کہنا کہ آیت کا شان نزول خطبہ یا دیگر اقوال مخدوش ہیں، انصاف کے مراحل سے بہت دور ہے، ہماری اس تحقیق پر مطلع ہونے کے باوجود دوسرے اقوال اختیار کرنا ظلم ہے۔“

علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال ابن عباس: صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأ خلفه حمزلة ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾..... وقال محمد بن كعب القرظي: كان رسول الله إذا قرأ في صلاة لحابه من وراءه، إذا قال: بسم الله، قالوا مثل ما يقول حتى تنقضي فاتحة الكتاب والسورة، من منشد الله أن يلبث، ثم نزلت آية القرآن ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾، فقرأ حمزلة..... وقال عبد الله بن مغفل: إنما نزلت هذه الآية ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ بحجة الإمام، إذا قرأ الإمام فاستمع له وأنصت..... وصلى ابن مسعود بأصحابه فسمع ناساً يقرءون حقه، فلما انصرف قال: أما أن لكم أن تفهموا؟ أما أن لكم أن تعقلوا؟ وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا كما أمركم الله..... وقال أبو العالية: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ أصحابه فقرأ، قرأ أصحابه خلفه فنزلت ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ فسكت خيراً النبي صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۱)۔

”حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تو بعض لوگ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے تلاوت کرنے لگے، اس پر یہ آیت ﴿وَإِذَا قُرِئَ



القرآن ﴿ نازل ہوئی۔ محمد بن کعب قرطبی فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنے والے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی قرأت کے ساتھ قرأت کرتے مثلاً: جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بسم اللہ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتے، اسی طرح سورۃ فاتحہ اور اختتام سورۃ تک ہوتا، ایک عرصے تک یہ ترتیب جاری رہی، پھر قرآن کی یہ آیت: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ نازل ہوئی، اس کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو پڑھتے لیکن مقتدی خاموش رہتے..... عبداللہ بن مغفل فرماتے ہیں یہ آیت: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ امام کی قرأت کے متعلق نازل ہوئی، لہذا جب امام قرأت کرے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنو۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی تو بعض لوگوں کی آواز سنائی دی، جو آپ کے پیچھے کھڑے قرأت کر رہے تھے، نماز ختم کر چکے کے بعد آپ نے فرمایا: کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو؟ کیا وہ وقت نہیں آیا کہ تم عقل سے کام لو؟ جب قرآن پڑھا جائے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنا کرو جیسا کہ اللہ رب العزت نے حکم دیا ہے۔ حضرت ابو العالیہ فرماتے ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب صحابہ کو نماز پڑھاتے تو صحابہ بھی آپ کے پیچھے پڑھتے، اس پر ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ کی آیت نازل ہوئی، اس کے بعد صرف نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تلاوت کرتے اور صحابہ خاموش رہتے تھے۔“

علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد صح الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى وسلم بما ذكرنا من قوله: ”إذا قرأ الإمام فأنصتوا“، فالانصات خلفه لقراءته واجب على من كن مؤتمناً سامعاً قراءته بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۱)۔“ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صحیح حدیث میں مروی ہے کہ جب امام پڑھے تو خاموش رہو، لہذا ظاہر قرآن اور حدیث کی وجہ سے امام کی قرأت سننے والے مقتدی پر خاموش رہنا واجب ہے۔“

علامہ بغوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والأول هو الأولى، وهو أنها في القراءة في الصلوة“ (۱) وقال ابن كثير في تفسيره: لكن ينادى في الصلوة المكتوبة إذا جهر الإمام بقراءته كما رواه مسلم في صحيحه۔ حديث أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إنما الإمام ليؤتم بهما كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا“ (۲)۔

”پہلا قول ہی بہتر ہے کہ یہ آیت نماز میں قرأت کے متعلق نازل ہوئی، ابن کثیر اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں: اگر امام جہری نماز میں قرأت کر رہا ہو تو پھر اس حکم کی تاکید مزید بڑھ جائے گی جیسا کہ ”مسلم“ میں ابوموسیٰ اشعری کی حدیث ہے ”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: امام اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو“۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقول الجمهور هو الصحيح؛ فإن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قَدْ قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَكُمْ﴾ تَرْحُمُونَ ﴿۱﴾ وقال أحمد: أجمع الناس على أنها نزلت في الصلوة“ (۳)۔

”جمہور کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں: ”جب قرآن پڑھا جائے تو اسے خوب غور اور خاموشی سے سنو، امام احمد فرماتے ہیں: اس بات پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز میں قرأت کے متعلق نازل ہوئی“۔

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولو إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ﴿۱﴾ قال حسن: فالناس على أن هذا في الصلوة، وعن سعيد بن المسيب والحسن وإبراهيم ومحمد بن كعب بن جابر: أنها نزلت في شأن الصلوة، وقال زيد بن أسلم وأبو العالية: كانوا يقولون خلف الإمام فنزلت في قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ﴿۱﴾ وقال أحمد في رواية أبي داود: أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلوة، ولأنه عام فيتناول بمحموم الصلوة، وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم : إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا. رواه مسلم (۱).

اعتراض: کہتے ہیں: ﴿فانكروا ما ينسر من القرآن﴾ عام ہے۔ امام، منفرد اور مقتدی سب کو شامل ہے، سب کے لئے یہی حکم ہے۔ آپ مقتدی کے لئے قرأت کو مکروہ تحریمی کیوں کہتے ہیں؟  
جواب یہ ہے کہ اصل حکم تو یہی تھا اور سب قرأت کرتے تھے لیکن ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ کے نزول کے بعد مقتدی کے حق میں قرأت منسوخ ہو گئی۔

آیت مذکورہ سری و جہری دونوں نمازوں کو شامل ہے

امام بخاری کے حوالے سے اعتراض کرتے ہیں کہ آیت مذکورہ سے زیادہ سے زیادہ جہری نمازوں میں قرأت خلف الامام کی نفی ہوگی، سری نمازوں میں قرأت خلف الامام کی ممانعت اس سے ثابت نہیں ہوتی۔  
جواب یہ ہے کہ آیت میں دو لفظ ہیں فاستمعوا، أنصتوا، استمعوا کا تعلق جہری نمازوں سے، أنصتوا کا تعلق سری نمازوں سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر آواز آرہی ہو تو خوب غور سے سنو اور توجہ سے سنو، آواز نہ آئے تو خاموش رہو۔ اس طرح تاسیس پر عمل ہوگا کہ استمعوا اور أنصتوا ہر ایک کا معنی الگ الگ ہوگا کہ جملتان مختلفتان مشملتان علی حکمین مختلفین کل واحد بغایر الآخر۔ بخلاف اگر دونوں خوب غور سے سنو کیا جائے تو أنصتوا، استمعوا کے لئے تاکید ہوگا۔

اور التاسیس خیر من التأكيد کے پیش نظر دونوں کا الگ الگ معنی کریں گے اور ہر ایک کا حکم جدا آیت مذکورہ صلوٰۃ سریہ میں بھی ممانعت پر دال ہے۔ والمعنی: وقت قرأ القرآن فاستمعوا وأنصتوا وتوجہوا سواء تسمعوا أو لم تسمعوا۔

۲۰۔ بالفرض اگر مان لیا جائے کہ آیت مذکورہ سری نمازوں میں ممانعت پر دلالت نہیں کرتی تو پھر بھیجی لئے معترض نہیں، ہمارا مدعی صرف اس آیت پر موقوف نہیں، سری نمازوں میں ممانعت کے لئے دیگر دلائل موجود غیر مقلدین کی توجیہ

کہتے ہیں ﴿فانكروا ما ينسر من القرآن﴾ [المزمل: ۲۰]، عام ہے امام، منفرد اور غیر

قرأت فاتحہ و قرأت سورۃ کریں گے۔ ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ کے نزول کے بعد مقتدی

تھیں تخصیص ہوگئی کہ اب وہ صرف فاتحہ پڑھے، سورۃ نہ پڑھے۔

جواب یہ ہے کہ مدرک بالرکوع کے بارے میں آپ کہتے ہیں کہ اس نے رکعت پالی ہے، حالانکہ اس سے یہ وجہ چھوٹ گیا یعنی قرأت فاتحہ نہیں کی تو آپ نے مدرک بالرکوع کی تخصیص کی ہے، نہ اس نے فاتحہ پڑھی اور خود ملزاد علی الفاتحة پھر بھی اس کی رکعت کامل ہے، اسی طرح ہم بھی تخصیص کرتے ہیں کہ ھذا فقرہ واخیرہ امام اور منفرد کے بارے میں اور ھذا قرأ القرآن کے مقتدی کے حق میں ہے۔

اعتراض: مقتدی کی تخصیص کرنا درست نہیں، کیونکہ ھو لقد آتینک سبعا من المثنیٰ کے [الحجر: ۷۷] سے معلوم ہوتا ہے ہر ایک امام، منفرد، مقتدی اسے پڑھے گا، مثنیٰ بار بار پڑھی جانے والی امام بھی پڑھے اور مستحکم۔

جواب: بار بار پڑھنے کا تحقق صرف اس پر موقوف نہیں کہ امام و مقتدی دونوں پڑھیں، ایک رکعت کے صریح رکعت میں پڑھنا یہ ہے المثنیٰ۔

۲- مدرک بالرکوع کے بارے میں آپ کہتے ہیں رکعت مل گئی، اس نے قرأت کہاں کی؟ سبعا من المثنیٰ پڑھ کر کیسے ہوا؟

۳- ھو لقد آتینک سبعا من المثنیٰ کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کا تعلق نماز سے ہے، صرف آپ کا ہے جب کہ ھو اذا قرأ القرآن کے متعلق محققین کی تصریحات موجود ہیں کہ یہ نماز کے بارے میں ہے، نہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو خاموش رہو اور سورۃ فاتحہ تو اصل القرآن و ام القرآن ہے، اس وقت بطور دلالت النص بدرجہ اولیٰ استماع وانصات ہوگا۔ اس لئے مقتدی سورۃ فاتحہ بھی نہیں پڑھ سکتا۔

اعتراض: آیت ایک ہی ہے اور دونوں فعل ملے ہوئے ہیں استمعوا وانصتوا، لیکن آپ استمعوا کو سمعوا کو اطلاق پر محمول کرتے ہیں کہ الاستماع بتعلق بالجہر والانصات عام فی الجہرۃ ہے۔ یہ فرق کیوں؟

جواب: القرآن فی اللفظ لا یوجب القرآن فی الحکم۔ اگرچہ استمعوا اور انصتوا دونوں ملے ہیں لیکن دونوں کا حکم جدا جدا ہوگا۔ کیونکہ اتحاد حکم کی صورت میں دوسرا فعل پہلے فعل کی تاکید بنتا ہے اور افتراق

حکم میں تاسیس ہوتی ہے والتاسیس اولیٰ من التکید۔

### ایک عجیب بات

خطبے کے متعلق ائمہ کا اتفاق ہے کہ دوران خطبہ انصات واجب یا مستحب ہے کیونکہ مذکورہ آیت کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خطبے کے متعلق نازل ہوئی، جب کہ جمہور کا قول محقق یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی۔ بالفرض اگر تسلیم کیا جائے کہ شان نزول خطبہ ہے تو پھر وجوب یا استحباب انصات کس بنا پر؟ ظاہر ہے کہ خطبہ ذر اللہ اور قرآن پر مشتمل ہے، جب کہ نماز میں تو سارا ہی قرآن ہے، لہذا اولاً انصات کے طور پر نماز میں بطریق اولیٰ خاموشی واجب ہوگی۔

مفسرندہ: امام شافعی سے لوگوں نے کہا کہ خطبے میں تو آپ انصات کے قائل ہیں، لیکن جمہری نماز کے متعلق آپ کہتے ہیں کہ خلف الامام بھی قرأت کی جائے گی؟!

اعتراض: امام شافعی کے حوالے سے اعتراض کرتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی نزول آیت کے بعد ممانعت رفع الصوت اور کلام الناس سے ہوئی، قرأت کی ممانعت کے بارے میں آیت نہیں، اس لئے اگر امام کے پیچھے قرأت کی جائے تو منع نہیں۔

جواب: آپ کا یہ کہنا مذکورہ آیت سے رفع الصوت اور کلام الناس کی ممانعت ہے، قرأت قرآن کی ممانعت نہیں تو اگر کوئی نماز میں بلا رفع صوت ذکر کرے تو اس کی اجازت آپ بھی نہیں دیتے۔ اصل بات یہ ہے انصرہ لعموم اللفظ لا لخصوص المورد اور عموم لفظ مش پر۔ ال ہیں، کیونکہ جمہور اس میں کوئی کلام نہیں کرتا۔ الکلام وقت قرأت القرآن پر محمول کرتے ہیں اور کسی بھی قسم کے کلام کی اجازت نہیں دیتے۔

### دوسری دلیل

”عن ابی موسیٰ الأشعری عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حطبنا، فبین لنا سبیل

صلواتنا۔ فقال: إذا صلیتم فأقیموا الصوف تم لیو منکم أحدکم، فإذا کبر الإمام فکبروا

وانصتوا“ (۱)۔

”حضرت ابو موسیٰ اشعری روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ہمیں وعظ کیا اور سنن کا بیان فرمایا، نماز سکھائی اور فرمایا: جب نماز پڑھنے لگو تو صفوں کو سیدھا کرو، پھر تم میں سے کوئی امامت کرے، جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔“

جب امام قرأت کرے تو خاموش رہو، یہ خاموشی کا سلسلہ چل رہا ہے، اور جب امام غیر المنضوب عیہم ولا الضالین کہے قولوا آمین، قولوا کا حکم اب دیا جا رہا ہے اس لئے کہ پہلے خاموش تھے، اگر مقتدی بھی حمد فاتحہ کی قرأت کرے تو اذقرا فانصتوا اور قولوا کا کیا مطلب؟ پہلے سکوت تمہارے رفع السکوت قولوا: دعا۔ نہ آپ اسے تسلیم نہیں کرتے تو ایسی صریح حدیث دکھائیں جس میں ہو کہ امام اپنی اور مقتدی اپنی قرأت کرے۔

علاوہ ازیں فاتحہ مشتمل بر دعا ہے ﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ [الفاتحة: ۵]، اور دعائیں مستحب یہ ہے کہ ایک دعا کرے اور دوسرا اس کی دعا پر آمین کہے، آمین کہنے والا بھی داعی شمار ہوتا ہے ﴿قد اُجیبنا دعوتکم﴾ [یونس: ۸۹]، تم دونوں کی دعا قبول کی گئی، حالانکہ مفسرین نے تصریح کی کہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام مانگ رہے تھے اور حضرت بارون آمین کہہ رہے تھے، یہی طرح امام فاتحہ پڑھے گا مقتدی خاموش رہے گا اور آخر میں آمین کہے گا۔ نیز مؤمن بھی داعی شمار ہوتا ہے جب مقتدی آمین کہے گا تو گویا کہ اس نے فاتحہ بھی پڑھی اسی سے فرمایا: ”من کان له امام فقرأه الإمام له قراءة“۔

اس کے علاوہ اگر مقتدی بھی قرأت کرے تو امام کے ساتھ قرأت کرنے کے قائل آپ بھی نہیں، لہذا پہلے۔ مئی فاتحہ کے بعد آمین کہے گا پھر قرأت کرے گا، مقتدی کی قرأت ختم ہونے تک امام سکتے کرے گا اور اتنا طویل سکتے حدیث صحیح کا حدیث ضعیف سے بھی ثابت نہیں۔

مزید یہ کہ مقتدی بعد فاتحہ الامام آمین کہے گا، لیکن جب خود اپنی قرأت کرے گا تو اس میں اختتام فاتحہ پر سمن کہے گا یا نہیں؟ اگر کہے گا تو ایک رکعت میں دوسرے آمین ہو جائے گی اور اس کا ثبوت درکار ہے کہ صحابہ کرام نے نہ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی فاتحہ کے بعد آمین کہی ہو پھر اپنی فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہی ہو۔ اگر دوبارہ آمین جس کہے گا پہلے والی آمین پر اکتفا کرے گا تو کیا وجہ ہے کہ آمین پر اکتفا معتبر اور امام کی قرأت پر اکتفاء معتبر نہیں۔

## تیسری دلیل

”عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إنما جعل الإمام لیؤتم بہ، فماذا کبر فکبروا، وإذا قرأ فأنصتوا“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: امام اس پلے ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا جب وہ بخیر کہے تو تم بھی بخیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔“

علامہ صدیق حسن خان فرماتے ہیں: ”رجال إسناده ثقات“، اس حدیث کی سند کے راوی ثقہ ہیں۔ اس لئے کہ امام ہنسائی رجال کے بارے میں امام بخاری کے ہم پلہ ہیں، مزید فرماتے ہیں: ”لُحْظَا الْحَدِيثُ مَعْنِيَتْ مِنْ أَهْلِ السُّنَنِ، وَصَحَّحَهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الْأُئِمَّةِ“۔ اس حدیث کو اصحاب السنن نے نقل کیا اور ائمہ کی ایک جماعت نے اسے صحیح قرار دیا (۲)۔

## چوتھی دلیل

”عن انس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إذا قرأ الإمام فأنصتوا“ (۳)۔  
”حضرت انس روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب امام قرأت کر رہا ہو تو خاموش رہو۔“

امام بیہقی نے اس پر اعتراض کیا کہ اس کی سند میں معمری ”إذا قرأ“ کی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں  
جواب: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”إن المحدثين قاطبة اتفقوا على كونه عادلاً ثقة“ (۴)۔  
علامہ ذہبی انہیں العلامة البارع کے القابات سے نوازتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ: ۱۱۵/۲) بلکہ جامع

(۱) (سنن النسائي، كتاب الصلاة، باب تأويل قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ (۱۰/۱۴۶، قدیمی)۔

(۲) (دلیل الطالب: ۲۵۴، بحوالہ خزان السنن: ۱۲۰/۲، مکتبہ صفدریہ)۔

(۳) (كتاب القراءة للإمام البيهقي: ۹۳، بحوالہ خزان السنن: ۱۲۰/۲، مکتبہ صفدریہ)۔

(۴) (لسان الميزان: ۲/۲۲۳)۔



یہ اور زیادة الثقة مقبولة اگر آپ اس زیادتی کو تسلیم نہیں کرتے تب بھی ہمارے لئے معترف نہیں، ہمارا مدار صرف اس پر نہیں، یہ تو ایک تائید کے طور پر ہے۔

## پانچویں دلیل

”عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انصرف من صلوۃ جہر فیہا لقرآن، فقال: هل قرأ معی أحد منکم انفاً؟ فقال: رجل: نعم یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم! قال: إني أقول: مآلی أنزع القرآن، قال: فأنهى الناس عن القراءة مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فیما جہر فیہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالقراءة من الصلوات حین سمعوا نثت من رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے فراغت کے بعد حوجہ ہو کر پوچھنے لگے، تم میں سے ابھی کسی نے میرے ساتھ تلاوت کی ہے؟ ایک شخص نے جواب دیا، جی ہاں یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے یہ خیال ہو رہا تھا کہ قرأت مجھ پر کیوں ثقیل ہو رہی ہے، راوی (ابو ہریرہ) کہتے ہیں: اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت کرنے سے رک گئے۔“

قابل غور مقام ہے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں صرف ایک صحابی کہتا ہے میں نے قرأت کی۔ ”فانتهی الناس عن القراءة“ حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے۔

”الناس“ کا الف لام استغرائی یا عہدی (اس زمانے کے مسلمان جو آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرتے تھے) یہ استغرائی عربی ہوگا۔ لہذا جہری نمازوں میں اجماع صحابہ ہو گیا کہ قرأت خلف الامام ممنوع ہے، جب کہ آپ جہری سہیل میں بھی پڑھتے ہیں۔ علماء نے اس حدیث کو ممانعت قرأت خلف الامام کے بارے میں نص قرار دیا ہے۔ اعتواض: مذکورہ حدیث کی سند میں ابن اکیمۃ اللیشی مجہول راوی ہیں، لہذا یہ روایت قابل قبول نہیں۔

**جواب:** ان کے متعلق مجہول ہونے کا قول اختیار کرنا خود جہالت ہے۔ ان کا نام حمارہ ہے، تہذیب

(نسب داود، کتاب الصلاة، باب من کرہ القراءة بفاتحة الكتاب: ۱/۲۷، وموطا امام مالك، کتاب الصلاة،

— لقراءة خلف الإمام: ۶۹، وسنن النسائی، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام فیما جہر بہ: ۱/۱۴۶)۔

مجتہد میں ان کے متعلق محکم بن سعید اور ابو حاتم کا قول ذکر کیا کہ یہ ثقہ ہیں (۱)۔ غیر مقلدین میں سے علامہ مبارک پوری ان کے متعلق فرماتے ہیں: ”ثقة من أوساط التابعين“ (۲)۔

اعتواضی: مذکورہ حدیث سے اجماع صحابہ ثابت کرنا درست نہیں، کیونکہ ”فانتهی الناس عن القراءة“ امام زہری کا قول ہے، حضرت ابو ہریرہ کا قول نہیں۔

جواب: ”ابوداؤد“ میں سند صحیح کے ساتھ اس کی نسبت حضرت ابو ہریرہ کی طرف ہے: ”قال ابو ہریرہ فانتهی الناس عن القراءة“ (۳)۔

تو آپ کس طرح اسے امام زہری کا قول بنا رہے ہیں؟

۲۔ بالفرض اگر یہ حضرت ابو ہریرہ کا قول نہ ہو اور امام زہری کا مقولہ ہو تب بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ علامہ ابن شہاب زہری تابعی اور علم بالحدیث میں ان کا قول معتبر ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ سے مروی ہے۔  
۳۔ یہ مقولہ حضرت ابو ہریرہ کا ہو یا امام زہری یا کسی اور کا، اس سے اصل مقصد پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، کیونکہ یہ نہایت گہرا ہے کہ نبی کریم نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑ دی تھی۔

چھٹی دلیل

”عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: من كان له إمام، فقرأه الإمام به فقرأه“ (۴)۔

علامہ مبارک پوری اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا: ”حدیث من کان له إمام له قرأه، مشہور عن جابر، وله طرق عن جماعة عن الصحابة وكلها معلولة“ (۵)۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”كلها“ کی ”ھا“ ضمیر کا مرجع ”طرق عن جماعة“ ہے۔ دیکھو طرق معلول ہیں، خود حضرت جابر کا طریق معلول نہیں: ”الضمير في قوله: ”كلها راجع“ إلى الطريق غير

(۱) (تہذیب التہذیب: ۷/۴۱۱، دار صادر)۔

(۲) (تحفة الأحوذی، باب ماجاء فی ترك القراءة خلف الإمام: ۲/۲۳۱، مكتبة السلفية، مئینة منورة)۔

(۳) (أبوداؤد، کتاب الصلاة، باب من كره القراءة بفاتحة الكتاب، جابر الإمام: ۱/۱۲۷)۔

(۴) (مجموعه رسائل کشمیری، فصل الغلط: ۱/۱۴۴، إضاءة القرآن)۔

(۵) (تحفة الأحوذی، باب ماجاء فی ترك القراءة خلف الإمام إذا جهل الإمام بالخبر: ۲/۲۴۸)۔

حاجۃ من الصحابة غير جابر، فلا يفيد معلولية ضريق جابر، ويكفي للاستدلال صحة طريق واحد  
هذا، والطرق المعنولة تعطيه قوة (۱).

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اما صحة الحديث فقد اخرج احمد بن منيع في  
سنة بمسند حنبل شرط الشيخين كما نقله الشيخ ابن الهمام، قال: اخبرنا سحاق الأزرق، ثنا  
سفيان وشريك، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، عن جابر بن عبد الله قال: قال  
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: من كان له إمام فقرأه الإمام فقرأه له ..... وقال البيهقي في  
سنة (ص: ۱۵۵): وكذلك نقول بما عسى أن يصح من قوله: ”من كان له إمام فقرأه الإمام فقرأه  
له“ فرجا صحته ..... وفي فتاوى الحافظ ابن تيمية: وهذا المرس قد عظمه ظاهر القرآن والسنة،  
جاء به جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين، ومرسله من أكابر التابعين، ومثل هذا المرس  
صح به باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم (۲).

”رہا حدیث کی صحت کا معاملہ تو احمد بن منیع نے اپنی سند میں اسے ایسی سند سے ذکر کیا  
جو شیخین کی شرط پر ہے جیسا کہ ابن ہمام نے نقل کیا: اسحاق ازرق، سفیان و شریک سے، وہ دونوں  
موسیٰ بن ابی عائشہ سے، وہ عبد اللہ بن شداد سے اور عبد اللہ بن شداد حضرت جابر سے نقل کرتے  
ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو کسی امام کی اقتداء میں ہو تو امام کی قرأت  
مقتدی کی قرأت شمار ہوگی“ ..... یہی کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کی صحت  
امید رکھتے ہیں ..... علامہ ابن تیمیہ کے فتاویٰ میں ہے: ”اگر اس حدیث کو مرسل شمار کیا جائے تب  
بھی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ ایسی مرسل روایت ہے جس کی تائید قرآن و حدیث کے ظاہر سے ہوتی  
ہے اور صحابہ و تابعین کا جم غفیر اسی پر عمل پیرا ہے، اس کا مرسل اکابر تابعین میں سے ہے اور ایسی  
مرسل بالاتفاق قابل احتجاج ہے۔“

تبعی دلیل

غیر مقلدین نے اس حدیث کی عجیب تاویل کی کہتے ہیں: ”قرآۃ الإمام له قرآۃ“، ”لہ“ کا مرجع امام ہے۔

جو کہ مرجع قریب ہے نہ کہ ”من“ کیونکہ وہ مرجع بعید ہے اور مرجع قریب کو اختیار کرنا اولیٰ ہے نسبت مرجع بعید اختیار کرنے سے، معنی یہ ہوا، جس کا کوئی امام ہو تو (وہ بھی خوب سن لے) امام کی قرأت خود اسی امام کے لئے ہوگی۔

**جواب:** ”من“ اسامی شرطیہ میں سے ہے، اس کی جزاء میں ایک ایسی ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو ”من“ کی طرف راجع ہو، نیز ”قراءة الإمام له قراءة“ جملہ ہے اور جملے کا ماقبل سے ربط بھی ہونا چاہیے۔ اگر ”لہ“ ضمیر کا مرجع ”الإمام“ کو قرار دیں تو نحو کے ان دونوں قاعدوں کی مخالفت ہوگی، لہذا ضمیر کا مرجع ”من“ ہی کو قرار دیں گے۔ یعنی امام کی قرأت مقتدی کی قرأت شمار ہوگی، مقتدی کو قرأت کی ضرورت نہیں۔ اس کے نظائر بھی موجود ہیں: ﴿وَمَنْ دَخَلَ كَانُ امْنًا﴾ [آل عمران: ۹۷]، کان کا اسم ”هو“ اس کا مرجع ”من“ ہے جو کہ مرجع بعید ہے۔

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزال: ۷]، ”یرہ“ جزاء ہے، ضمیر فاعل ”هو“ کا مرجع ”من“ ہے جو کہ رابطہ بھی ہے۔

﴿فَمَا مِنْ ثَقَلَتٍ مِّثْقَالُ ذَرَّةٍ فِيهِ مِنْ شَرٍّ أَوْ فَضِيلَةٍ إِلَّا كَانَ يُسَمَّرُ بِهِ حَتَّىٰ يُبَاشِّرَ بِهِ أَوْ تُنَادَىٰ بِهِ﴾ [القارعة: ۶، ۷]، ”هو“ کا مرجع ”من“ ہے۔ احادیث مرفوعہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں۔ آثار صحابہ بھی اس مسئلے پر بکثرت موجود ہیں۔

۱- ”عن جابر قال: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام“ (۱)۔

”حضرت جابر فرماتے ہیں جس نے نماز میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں

ہوتی، البتہ امام کے پیچھے ہو تو پھر درست ہے۔“

صراحۃ دلالت موجود ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی قرأت کافی ہے۔

۲- ”إن عبد الله بن عمر كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الإمام؟ قال: إذا صلى أحدكم

خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام، وإذا صلى وحده فليقرأ، قال: وكان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام“ (۲)۔

”حضرت عبد اللہ بن عمر سے جب پوچھا جاتا کہ امام کے پیچھے قرأت ہوگی؟ تو آپ

(۱) (موطا امام مالك، كتاب الصلاة، باب ما جاء في أم القرآن: ۶۶، مير محمد)۔

(۲) (موطا امام مالك، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه: ۶۸، مير محمد)۔

فرماتے: اگر امام کے پیچھے نماز پڑھیں تو امام کی قرأت کافی ہے، اور جب اکیلا نماز پڑھے تو پھر قرأت کرے، اور ابن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

۳- ”وسئل أبو حمرة ابن عباس، وقال: أقرأ والإمام بين يدي؟ قال: لا“ (۱)۔  
 ”ابو حمرة نے ابن عباس سے پوچھا: امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہوں؟ حضرت ابن عباس نے جواب دیا: نہیں۔“

۴- كان عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ينهون عن القراءة خلف إمام أشد النهي: أبو بكر الصديق، وعمر الفاروق، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، حنظل حنن بن عمر، وعبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهم“ (۲)۔

”صحابہ کرام میں سے دس سختی سے امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے: ابو بکر صدیق، عمر فاروق، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، عبدالرحمن بن عمر، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم۔“

۵- ”قال علي: من قرأ مع الإمام فليس على الفطرة“ (۳)۔  
 ”حضرت علی فرماتے ہیں: ”جو امام کے پیچھے قرأت کرے وہ خلاف فطرت فعل کا مرتکب ہے۔“



بہتر معانی الآثار، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام: ۱/۱۵۱، (سعيد)۔  
 مجموعة الفاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۶/۱۸، دار الكتب العلمية)۔  
 صحیح معانی الآثار، کتاب الصلاة، باب القراءة خلف الإمام: ۱/۱۵۰، (سعيد)۔

## غیر مقلدین کے دلائل

پہلی دلیل

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ (۱).

کہتے ہیں: جو فاتحہ کی قرأت نہ کرے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ ”من“ عام ہے، امام مقتدی و منفردیہ شامل ہے۔ یعنی کسی کی بھی نماز بغیر فاتحہ کے نہیں ہوتی۔

**جواب:** یہاں پر ”من“ عام نہیں کہ سب کو شامل ہو جائے، امام اور منفرد کو تو شامل ہے مقتدی کو شامل نہیں کیونکہ ”من“ ہمیشہ عموم ہی کے لئے ہوا یا نہیں ہوتا۔ قرآن میں ہے: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ فرشتے زمین میں رہنے والوں کے لئے استغفار کرتے ہیں، ”مَنْ فِي الْأَرْضِ“ میں کافر بھی ہیں اور کفار یقیناً اکبر شیعہ نہیں، صرف اور صرف مسلمان مراد ہیں۔ ﴿أَمْتَمَ مِنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملک: ۱۶]۔ ”مَنْ فِي السَّمَاءِ“ اطلاق ملائکہ پر بھی ہوتا ہے لیکن وہ مراد نہیں، اللہ رب العزت کی ذات مراد ہے۔

اس لئے امام رازی فرماتے ہیں: ”کنسمة من لاتنبيد العموم“ اور ”نور الانوار“ میں ہے: ”من“ جہ بحسب الان العموم والخصوص“ (۲)۔ لہذا ”لا صلوة لمن لم يقرأ“ کا معنی ہوگا ”لا صلوة لمنفرد يقرأ بفاتحة الكتاب“ امام بھی منفرد کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ: ”أحكام الصلوة الإمام أحكام صلوة المنفرد“ علامہ ابوالبقاء رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”الموصلات لم توضع للعموم بل هي للجنس بحر العموم والخصوص“ (۳)۔

(۱) (اصحيح البخارى، كتاب الاذان، باب وجوب القراءة للإمام والعاموم: ۱۰۹/۱، والاصحيح للشيخ  
الخلافة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة: ۱۶۹/۱).

(۲) (نور الانوار: ۷۹، إمداده).

(۳) (حلبات أبي البقاء: ۲۱۸، دار الاشاعت العربية، تولد).

امام الحرمین عبدالملک الجونی "البرحان فی اصول الفقہ" میں فرماتے ہیں: کلمہ من فرد کے لئے آتا ہے جیسا کہ "ایک" اور "ایک" فرد واحد کیلئے آتے ہیں۔ ان میں عموم علی سبیل البدلیت ہوتا ہے، کل من دخل هذا الحصن تکمل لول وضعی کل فرد دخل هذا الحصن ہے۔

"من" سے "من" موصوفہ مراد ہے یا "من" موصولہ؟ "من" موصولہ کا مصداق معرفہ اور "من" موصوفہ کا صریح نکرہ ہوتا ہے، باقی دونوں کے لئے ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو ان کی طرف لوٹے۔

اگر "من" موصولہ مراد لیتے ہیں تو موصولات میں سے کوئی ایک مراد ہوگا اسے متعین کرنا پڑے گا، اگر امام موصوفہ مقتدی نکل جائے گا اور اگر مقتدی مراد لیں تو امام نکل جائے گا اور موصول آپ مراد نہیں لیتے۔

اگر "من" موصوفہ مراد لیتے ہیں تو اس کا مصداق نکرہ ہوتا ہے، اس صورت میں معنی ہوگا "لا صلوة لفرد او سوا اولفد او لواحد لم یقرأ بفاتحة الكتاب"۔

تاکید اسی بات کی ہوگی جس کے ہم قائل ہیں۔ غیر مقلدین اس کا ترجمہ کرتے ہیں۔ لا صلوة لاحد لم یقرأ، فرد اور چیز ہے احد اور چیز ہے "من" فرد کے لئے آتا ہے "من" کا ترجمہ "احد" سے کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

۲۔ اگر آپ "من" کو عام ہی قرار دیں اور اس میں تعین کرتے ہیں کہ امام منفرد مقتدی سب کو شامل ہے تو قرأت میں تعین کرتے ہیں یعنی لا صلوة لمن لم یقرأ آقرات ضروری ہے چاہے حقیقتاً ہو یا حکماً، امام کی قرأت، تمت حقیقی جب کہ مقتدی کی قرأت قرأت حکمی ہے۔ "من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة"۔

علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: صلاۃ کی دو انواع ہیں:

۱۔ صلاۃ الفذ جسے منفرد ادا کرتا ہے۔

۲۔ صلاۃ مع الجماعة جس میں امام اور مقتدی دونوں شریک ہوتے ہیں اور مصلین کی تین قسمیں ہیں: امام، صحابہ منفرد، آپ کا دعویٰ عموم المصلین کا ہے کہ ہر مصلی کے لئے قرأت فاتحہ ضروری ہے چاہے امام ہو مقتدی ہو یا صحابہ جب کہ حدیث میں عموم صلوٰۃ کا بیان ہے کہ ہر نماز کے لئے فاتحہ پڑھنا ضروری ہے انفرادی ہو یا اجتماعی، انفرادی نہ محذور پڑھتا ہے اور اجتماعی نماز میں امام پڑھتا ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں، حدیث میں اسی کا بیان ہے کوئی نماز صحیحہ مست نہیں۔ حدیث میں عموم صلاۃ کا ذکر ہے اور آپ کا دعویٰ عموم المصلین کا ہے، حدیث میں جس چیز کا ذکر



ہے وہ آپ کا دعویٰ نہیں اور جو آپ کا دعویٰ اس پر حدیث دلالت نہیں کرتی (۱)۔

۴۔ اس حدیث پر آپ بھی مکمل عمل نہیں کرتے کیونکہ قرآن سورۃ النہود، قرآن سورۃ الفاتحہ کا معنی ہے صرف سورۃ حمود اور سورۃ فاتحہ کی قرأت کی اور قرآن بالہود، قرآن بالفاتحہ کا معنی سورۃ حمود کے ساتھ کسی اور چیز کو بھی ملایا، سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ یہ فرق علامہ بنوری نے اہل بلاغت سے نقل کیا ہے۔ چنانچہ حدیث میں — بقرآن بفاتحۃ الكتاب ہے یعنی فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی ہے اور اس کی تائید حدیث میں ”فصاعداً“ کے الفاظ سے ہوتی ہے۔ لہذا معنی یہ ہوا ”فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی سورت کی قرأت نہیں کی“ تو کیا وجہ ہے کہ فاتحہ کو آپ واجب قرار دیتے ہوئے مقتدی کو پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اور مازاد علی الفاتحہ کو واجب قرار نہیں دیتے۔

۵۔ ”إنما جعل الإمام ليؤتم به“ امام کی اتباع واجب ضروری ہے لیکن سبحان ربی عجب سبحان ربی الاعلیٰ، التحيات مقتدی کو مستقل پڑھنا ہے، ان کا استثناء ہے اور اس بارے میں نصوص موجود ہیں تھی مقتدی مستقل خود قرأت کرے، اس کے لئے مستقل دلیل باطل مرتع چاہیے، عموماً سے کام نہیں چلے گا۔ مراحطہ میں ذکر ہو کہ اس میں امام کی اتباع نہیں ہوگی۔

وجوب اور فرضیت غیر مقلدین کے ہاں ایک ہی چیز ہے تو لاصلوۃ خبر واحد سے کتاب اللہ خلاف ہے۔ ماتیسر من القرآن پر زیادتی کہ صرف فاتحہ کو متعین کرنا کن طرح درست ہے؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ“ یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور سے کتاب حق پر زیادتی جائز ہوتی ہے۔

جواب: آپ اسے مشہور قرار دیتے ہیں تو صحیح اہل کے طور پر ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس کا مشہور کہا دیں۔ حدیث مشہور کی ایک پہچان محدثین کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تابعین کا اختلاف نہ ہو:

”لأن المشهور متلقاه التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون في هذه المسئلة، ولئن سلمنا أنه مشهور فالزيادة بالخبر المشهور إنما تجوز إذا كان محكماً، أما إذا كان محتملاً فلا، وهذا الحديث محتمل“ (۲)۔

(۱) (معارف السنن، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی القراءة خلف الإمام: ۲۱۵/۳، سعید)۔

(۲) (عمدة القاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم: ۱۶/۶، دار الکتب العلمیہ)۔

”تاہیں کا اس مسئلے میں اختلاف ہے، اگر ہم اس حدیث کو مشہور تسلیم کر لیں تب بھی اس سے استدلال نہیں کیا جاتا کیونکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی اس وقت جائز ہوتی ہے جب وہ محکم ہو، اگر محتمل ہو تو پھر زیادتی جائز نہیں اور یہ حدیث محتمل ہے۔“

۲۔ بالفرض اسے مشہور مان لیں پھر بھی اس سے زیادتی علی کتاب اللہ جائز نہیں ہوگی کیونکہ خبر مشہور سے تب اللہ پر زیادتی اس وقت جائز ہے جب وہ خبر محکم ہو اور محکم وہ ہے جس میں تاویل نہ چل سکے ”المحکم“۔ فیہ باب التاویل۔ اور یہاں تو احتمال نافی من دلیل موجود ہے کہ ”لا نفی صحت کے لئے نہ ہو بلکہ نفی کمال سے ہو جیسے: ”لا صنوہ لجار المسجد إلا فی المسجد“ میں ہے۔ بنا بر احتمال مشہور تسلیم کرنے کے بعد بھی نہ سے زیادتی علی کتاب اللہ جائز نہ ہوگی اور نہ ہی اسے آیت کی تفسیر قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ آیت واضح ہے اسے تحمیل ضرورت نہیں۔

### بصلوة لمن لم یقرأ منفرد کے بارے میں ہے

حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کا قول ہے کہ یہ حدیث منفرد کے بارے میں ہے: ”إن هذا الحديث في منفرد“ (۱)۔

”وقال أحمد بن حنبل: إنه في حق المنفرد“ (۲)۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: یہ حدیث منفرد کے بارے میں ہے۔

وقال سفيان: ”المن يصلی وحده“ (۳)۔ ”سفيان فرماتے ہیں یہ حدیث اس شخص سے متعلق ہے جو مسجد پڑھ رہا ہو۔“

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”فأما حديث عبادة الصحيح فهو محمول على غير صحيح، وكذلك حديث أبي هريرة، وقد جاء مصرحاً به، رواه الخلال بإسناده عن جابر أن النبي

صلى بام مالك، كتاب الصلاة، باب ما جاء في أم القرآن: ٦٦، وجامع الترمذی، كتاب الصلاة، باب ترك

صلى الإمام إذا جهر بالقراءة: ٧١/١، صحيح الترمذی، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر بالقراءة: ٧١/١،

صلى الإمام إذا جهر بالقراءة، باب من ترك القراءة في صلاته: ١٢٦/١، إمداده،

صلى الله تعالى عليه وسلم قال: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلا أن تكون وراء الإمام". وقد روى أيضاً موقوفاً عن جابر. وقول أبي هريرة: "اقرأ بها في نفسك" من كلامه. وقد خالفه جابر وابن الزبير وغيرهما" (۱).

"حضرت عبادہ کی حدیث غیر مقتدی پر محمول ہے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث بھی، اور باقاعدہ اس کی تصریح بھی ہے جسے خلال نے اپنی سند سے بواسطہ حضرت جابر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے روایت کیا: "ہر وہ نماز جس میں فاتحہ نہ پڑھی جائے ناقص ہے، البتہ اگر امام کی اقتداء میں ہو تو درست ہے"، یہی بات حضرت جابر سے موقوفاً بھی ثابت ہے اور "اقرأ بها في نفسك" دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو، حضرت ابو ہریرہ کا اپنا قول ہے جس میں حضرت جابر، حضرت ابن زبیر وغیرہ ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔"

### ایک نکتہ

امام سورۃ فاتحہ پڑھے گا اور منفرد بھی "مبارک علی الفاتحہ" بھی پڑھیں گے۔ ہماری بحث اس میں ہے۔ مقتدی فاتحہ خلف الامام پڑھے گا یا نہیں؟ غیر مقلدین کہتے ہیں پڑھے گا، دلیل: "لا صلوة لمن لم يقرأ" ان سے کہیں اس حدیث میں کہاں لفظ مقتدی ہے؟ کہیں گے فلاں محدث نے کہا کہ یہ مقتدی کو بھی شامل ہے، ان سے کہ جائے گا محدث کے قول کو چھوڑ کر ہمیں حدیث دکھائیں، کیونکہ آپ کے ہاں مشہور ہے اہل حدیث کے دو اصحاب اطيعوا الله واطيعوا الرسول۔

### الزامی جواب

غیر مقلدین کہتے ہیں سورۃ فاتحہ ہر رکعت میں پڑھنی ہے، دعویٰ میں آپ ان سے یہ بات بھی لکھوائیں تھی وہ لکھنے کیلئے تیار نہیں ہوں گے۔ حالانکہ ان کا مذہب یہی ہے، آپ ان سے دریافت کریں کہ بدرک بار کو رکوع جمع رکوع میں امام کے ساتھ آکر ملا اس کی رکعت شمار ہوگی یا نہیں؟ حالانکہ اس نے فاتحہ نہیں پڑھی۔ اگر رکعت شمار ہوگی تو سوال یہ ہے کہ فاتحہ کہاں گئی؟ اگر آپ کہتے ہیں تسبیحات رکوع میں فاتحہ پڑھے تو یہ حدیث کی مخالفت ہے۔

ترجمہ تہذیب کی روایت ہے:

”نہانی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان اقرأ رکعاً او ساجداً“ (۱)۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے رکوع و سجود میں قرأت سے منع فرمایا۔ تو یہ واجب ترک ہوا، اور سبب پر سجود ہوگا تو ایسے شخص کو سجود ہو کر ناچاہیے، اس کے قائل آپ نہیں۔

کہتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قیام فرض ہے، مدرک بالرکوع کو قیام کا موقع نہ ملا تو وہ فرض کہاں گیا؟ آپ ترک شیء کے باوجود اسے مدرک رکعت شمار کرتے ہیں تو ہم اگر ترک واجب کے ساتھ مقتدی کو مدرک رکعت قرار دیں تو یہ؟

**جواب:** مدرک بالرکوع کا قیام ترک نہیں ہوا بلکہ قیام مفروض اس نے پایا۔ ہماری کتب فقہ میں ہے: ”لرکوع يشمل القيام من وجہ“ ہم تو مقلد ہیں اور رائے کی تفریحات پر عمل کرتے ہیں لیکن آپ کے پاس کیا ہے؟ علامہ شوکانی کی رائے پہلے یہ تھی کہ مدرک بالرکوع ایسے بمدرك الرکعة لیکن بعد میں اس سے ہٹ کر لیا تھا۔

حمزہ دہلوی

”حدثنا إسحق بن إبراهيم الحنظلي، قال: أخبرنا سفين بن عيينه، عن العلاء بن ربحم، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: من صلى صلاة لم فيها بام القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام، فقيل لأبي هريرة: إنا نكون وراء الإمام، فقال: اقرأ حمز عك“ (۲)۔

”حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے

نماز میں فاتحہ کی تلاوت نہیں کی اس کی نماز ناقص ہے تام نہیں، آپ نے تین مرتبہ یہ الفاظ کہے،

صحیح لمسلم، کتاب الصلاة، باب النهی عن قراءة القرآن فی الركوع والسجود: ۱/۱۹۱، فہمی۔

صحیح لمسلم، کتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة: ۱/۱۶۹، وسنن أبوداؤد، ۱/۱۶۹۔

حدیث من ترك القراءة فی صلاته: ۱/۱۲۵، ۱۲۶، إمدادیہ۔

حضرت ابو ہریرہ سے کہا گیا، جب ہم امام کے پیچھے ہوں پھر کیا کریں؟ آپ نے کہا دل ہی دل میں فاتحہ کا تصور کیا کرو۔

”اقرأ بها فی نفسك“ کا ترجمہ کرتے ہیں اسے آہستہ آہستہ پڑھو۔ اس سے قرأت خلف الامام سمیت ہو رہی ہے۔

**جواب:** اولاً تو سند میں کلام ہے۔ اس میں علاء بن عبد الرحمن ہیں، جن کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں: ”لیس حدیثہ بحجة“ (۱)۔

ثانیاً: ”کتاب القراءة“ للشیخ علی بن ابی حمزہ کے الفاظ یوں ہیں: ”کل صلوۃ لا یقرأ فیہا بام الفریض فہی خداج إلا صلوۃ خلف الإمام“ (۲)۔

”ہر وہ نماز جس میں ام القرآن (سورہ فاتحہ) کی قرأت نہ ہو وہ ناقص ہے، مگر وہ نماز جو امام کے پیچھے ہو وہ بغیر قرأت فاتحہ بھی ہو جاتی ہے۔“

غیر مقلدین حضرت خالد بن عبد اللہ طحان کے متعلق تفریق کی باتیں کرتے ہیں لیکن یہ ثقہ ہیں اور ”زیادۃ السنة مقبولة“۔

یہاں لفظ ”کل“ ہے ”کل صلوۃ“ کل انفرادی مراد لیں یا مجموعی دونوں صورتوں میں حنفیہ کا عمل اس حدیث پر ہے، وہ اس طرح کہ کل انفرادی یعنی انفرادی نماز منفرد کی اس میں بھی ہم قرأت فاتحہ کو لازم قرار دیتے ہیں اور کل مجموعی اجتماعی نماز میں بھی امام کے لئے قرأت فاتحہ کو واجب کہتے ہیں، مقتدی کا ذکر ہی اس میں نہیں۔ کل کی ایسی صورت یہ ہے کہ کل انفرادی و مجموعی دونوں مراد ہوں لیکن یہ معنی مجازی ہے ”والحقیقۃ اولیٰ من المجاز“۔ اور جن روایات میں ”من“ آتا ہے ”من کان لہ إمام“ تو ان میں مقتدی کا وظیفہ صراحتاً مذکور ہے کہ امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

پھر حدیث میں لفظ ”خداج“ آیا ہے اور ”خداج“ رکبیت کا تقاضا نہیں کرتا ”مٹکوة“ میں حدیث ہے ”الصلوۃ منشیٰ مثنیٰ تشهد وتخشع..... فمن لم یفعل فہی خداج“۔ اظہار المسکوتہ والمخترع والتقصیر لارکان

(۱) (تہذیب التہذیب: ۱۸۷/۸، دار صادر)۔

(۲) (مجموعۃ رسائل الکھنوی، غیث الغمام حاشیۃ إمام الکلام: ۱۳۸/۳، إدارة القرآن)۔

صلوۃ نہیں اس لئے لفظ ”خدا“ استعمال کیا گیا۔

”فی نفسک“ کو ظرف لغو بنائیں گے یا ظرف مستقر؟ اگر ظرف مستقر بنائیں تو حال بنے گا حال کو نہت سوحداً او منفرداً، لہذا امام کے پیچھے قرأت کی اجازت نہیں ہوگی۔ اگر ظرف لغو بنائیں اور اصل ظرف لغوی ہے، صارت مذکورہ میں ظرف لغوی بنے گا کیونکہ مطلق موجود ہے لہذا ترجمہ ہوگا: ”دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو“۔ اور دل میں پڑھنا قرأت نہیں، قرأت زبان سے ہوتی ہے اور قرأت فی النفس خیال ہے، قرأت متانی ہے نفس کے اور نفس متانی قرأت ہے۔

**اشکال:** کہتے ہیں لفظ ”اقراء“ موجود ہے جس کا معنی زبان سے پڑھنا ہے۔

**جواب:** ”اقراء“ یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں، بلکہ ”تفکر“ کے معنی میں ہے اور اس پر قرینہ آخر میں ”فی نفسک“ ہے اور قرآن کریم میں اس کے نظائر موجود ہیں:

﴿قَالَ اَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا﴾ [یوسف: ۷۷] اٰی: قَالَ فِی قَلْبِہٖ. ﴿قَالُوْا اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رٰجِعُوْنَ﴾ [نمل: ۱۵۶] اٰی: اَعْتَقِدُوْا. یہاں لفظ قول مذکور ہے لیکن زبان سے کہنا مراد نہیں بلکہ اعتقاد اور کلام نفسی مراد ہے۔

نیز فارسی کہتے ہیں میں امام کے پیچھے ہوتا ہوں اور ابوہریرہ فرماتے ہیں آہستہ آہستہ پڑھ لیا کرو۔ حدیث میں حضرت ابوہریرہ ساتھ ساتھ پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں اس کے قائل آپ بھی نہیں، آپ تو سکنت کے دوران یا تحری میں فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں۔ یہ تو اقراء بہا فی نفسک نہیں بلکہ اقراء بہا بعد الإمام فی نفسک، یا اقراء بہا فی نفسک أثناء السکنت ہوا۔ اقراء بہا فی نفسک نہ ہوا، کیونکہ وہ مطلق ہے۔

علاوہ ازیں قرأت فی النفس پر قرأت کا اطلاق نہیں ہوتا، ”یہی“ میں روایت ہے:

”عن ابی معمر عبد اللہ بن سخرہ، قال: سألت خباباً: أکان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

عہ وسلم یقرأ فی الأولى والعصر؟ قال: نعم، قال: بأی شیء کنتم تعرفون ذاک؟ کنتم تعرفون ذاک؟  
فت: باضطراب لحيته“ (۱)۔

علامہ یہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وفیه دلیل علی أنه لا بد من أن یحرك لسانه بالقراءة“۔ ”یہ حدیث

حجت پر دلالت کرتی ہے کہ قرأت میں زبان ہلانا ضروری ہے۔“

## تیسری دلیل

”حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي، نا محمد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن مكحول، عن محمود بن الربيع، عن عباد بن الصامت قال: كنا خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في صلاة الفجر، فقرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فلما فرغ قال: لعلكم تفرؤن خلف إمامكم، فلنا نعم، هذا يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب؛ فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها“ (۱)۔

”حضرت عباد بن صامت راوی ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز فجر پڑھ رہے تھے، نماز سے فراغت کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: شاید تم لوگ بھی امام کے پیچھے قرأت کرتے ہو، ہم نے کہا: ہاں یا رسول اللہ! جلدی جلدی قرأت کرتے ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: سوائے فاتحہ کے کچھ نہ پڑھا کرو کیونکہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی۔“

جواب: مذکورہ حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہے، امام مالک فرماتے ہیں: مجھے کعبہ اللہ اور حجر اسود کے درمیان کڑا کیا جائے تو میں قسم کھا کر کہوں کہ محمد بن اسحاق دجال من الدجلۃ ہے تو میں حاث نہیں ہوں گا۔ اگرچہ مغازی کے بارے میں محمد ابن اسحاق کا قول معتبر ہے لیکن احکام میں ان کی روایات قابل قبول نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ ”تنوع العبادات“ میں فرماتے ہیں: ”ضعفه ثابت بوجہ“ (۲)۔

”مجموع الفتاویٰ“ میں فرماتے ہیں: ”وهذا الحديث معطل عند الأئمة كأحمد وغيره أئمة الحديث“ (۳)۔

جواب: ۴- ”الاستثناء بعد الحظر يفيد الإباحة“۔ نمی اور ممانعت کے بعد استثناء اباحت کا کافی حد

(۱) (سنن أبوداود، کتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته: ۱/۲۶، وجامع الترمذی، کتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام: ۱/۶۹-۷۰، سعید)۔

(۲) (مجموعه رسائل کشمیری، فصل الخطاب: ۱/۱۴۱، إدارة القرآن)۔

(۳) (معارف السنن، کتاب الصلوة، باب ما جاء في القراءة في خلف الإمام: ۳/۲۰۰، سعید)۔



ہے۔ ﴿لَا تَقْتُلُوا الصِّدِّقَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ نئی ہے بعد میں اجازت ہو، ﴿وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ لیکن یہ بات کے لئے ہے۔ اسی طرح ”لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب“۔ ”لا تفعلوا“ نئی ہے۔ اس جز سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا مباح ہے اور جزء ثانی ”فہنا لا صلوة لمن لم يقرأ بها“ سے وجوبیت معلوم ہوتی ہے ان جن اجزاء میں تعارض ہے، اسی لئے محدثین نے فرمایا یہ درج من الراوی ہے حدیث مرفوعہ کا حصہ نہیں (۱)۔

**ایک سوال:** مازاد علی الفاتحة کو آپ قرأت کہتے ہیں یا نہیں؟ اور امام کی قرأت مازاد علی الفاتحہ کا حصہ امام کے لئے ہے یا سب مقتدیوں کی طرف سے ہے؟ اگر آپ اسے قرأت نہیں کہتے تو یہ ہدایت کا انکار ہے۔ آپ وحسبہ کرنا پڑے گا یہ بھی قرأت ہے، جب مازاد علی الفاتحہ قرأت ہے اور امام کی قرأت سب کی طرف سے کفایت بنتی ہے تو سورۃ فاتحہ کی قرأت کیوں کفایت نہیں کرتی؟

**دوسرا انداز:** نیز نفس فاتحہ پڑھنے پر قرأت کا اطلاق ہو گا یا نہیں؟ اگر جواب انکار میں ہو تو یہ ظلم اور حکم جز کا انکار ہے کیونکہ سورۃ فاتحہ اصل القراءة ہے: ”کانوا یفتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمین“ (۲)۔

بلکہ سورۃ فاتحہ تو اصل القرات ہے کیونکہ امام بخاری نے اس پر عنوان قائم کیا ”باب ما یقرأ بعد التکبیر“ صحیح ہوا کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا ہی قرأت ہے۔ جب یہ بھی قرأت اور مازاد علی الفاتحہ بھی قرأت تو کیا بات ہے مازاد علی الفاتحہ میں امام سب کی طرف سے مکمل ہے اور اس کی قرأت کفایت کرتی ہے اور سورۃ فاتحہ میں قرأت کفایت نہیں کرتی؟

**آخری جواب:** قطع نظر تمام باتوں کے آپ کے پیش کردہ دلائل کو تسلیم کر لیں تب بھی فرضیت فاتحہ کا تحت من سے مشکل ہے لان الفرضية لا تثبت بأخبار الأحاد۔

☆.....☆.....☆.....☆

- حروف السنن، کتاب العنونة، باب ماجاء فی القراءة فی خلف الإمام: ۲۰۷/۳-۲۰۸، سعید۔

- صحیح للبخاری، کتاب الأذان، باب ما یقرأ بعد التکبیر: ۱۰۳/۱، قدیمی۔



## مسئلہ تراویح

### تعمین مدعی

اس مسئلہ میں حنفیہ (شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ) مدعی اور غیر مقلدین مدعا علیہ ہیں، کیوں کہ ہم میں رکعات کے قائل ہیں اور غیر مقلدین آٹھ رکعت کے، آٹھ تک دونوں کا اتفاق ہے لیکن ہم زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ ”والذی بنت امرأ زائد فهو المذعی“ لہذا ہم مدعی ہیں۔

نیز ”المذعی من إذا ترك تركاً“ والی تعریف بھی ہم پر صادق آتی ہے، ہم میں رکعات کے قائل ہیں، غیر مقلدین کی آٹھ رکعات ان میں شامل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ آپ اپنے بیٹے والے دعویٰ سے دستبردار ہو جائیں تو بحث بہانہ ختم۔ اس کے پیش نظر بھی ہم مدعی ہیں اور دعویٰ لکھنا مدعی کی ذمہ داری ہے، غیر مقلدین جواب دعویٰ لکھیں گے۔

تارا دعویٰ

”میں رکعت تراویح مع الجماعۃ سنت مؤکدہ ہیں“ سنت مؤکدہ کی صحیح تعریف ہمارے ہاں یہ ہے: ”السنة لمؤکدة ماواظب علیہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أو الخلفاء الراشدون“۔ علامہ عبدالحی کبیری نے ”تحفۃ مخیر“ میں سنت مؤکدہ کی بہت سی تعریضیں نقل کیں اور ہر ایک پر نقض وارد کیا ہے۔ آخر میں اسی تعریف کو ترجیح دی (۱)۔

### حجاب دعویٰ

جواب دعویٰ ان سے لکھوانا ہوگا: ”آٹھ رکعات تراویح مع الجماعۃ فی جمیع رمضان مع فطم القرآن، عشاء کے بعد صلا عشاء ہی کے وقت میں سنت مؤکدہ ہیں“۔

لفظ ”تراویح“ لکھوانا ہے، قیام اللیل کے لفظ پر کفایت نہیں کرنا کیونکہ قیام اللیل الگ چیز ہے تراویح الگ، اور

مناظرہ کہتے ہیں۔ ”توجه المتخاصمین فی النسبة بین النشیین“ دو چیزوں کے درمیان جو نسبت ہے اس میں مدق۔ مدعایہ کا جھگڑا ہو، ہم ہیں رکعات تراویح کو ثابت کریں گے۔ اگر آپ قیام اللیل لکھتے ہیں تو پھر نسبت ہی جدا ہے۔ مدعا تراویح سے متعلق اور آپ کا قیام اللیل سے، اختلاف کس چیز کا؟ اس لئے ان سے لفظ ”تراویح“ لکھواتا ہوگا۔

پھر ان سے سنت مؤکدہ کی تعریف طلب کرنی ہے، اولاً تو ان کے ہاں تعریفات وغیرہ نہیں، چند ایک نے تعریف کی: ”السنة المؤکدة ما واضب علیه النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم“ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ خود ان کے علماء علامہ نذیر حسین دہلوی، علامہ وحید الزمان اور علامہ ثناء اللہ امرتسری نے تسبیح کی اور ”بخاری“ و ”ابوداؤد“ میں بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تراویح پڑھنا صرف تین راتوں میں ثابت ہے، تو پھر مواظبت کہاں ہے؟ سنت مؤکدہ کی تعریف تو صادق نہ آئی۔ ہماری ذکر کردہ سنت کی تعریف و آپ تسلیم نہیں کرتے اور جس انداز میں آپ آٹھ کے قائل ہیں اس طرح ہم ان آٹھ کو بھی نہیں مانتے۔ آپ کو ثابت کرنا ہوگا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مع الجماعۃ، فی جمیع رمضان، مع ختم القرآن تراویح پڑھی ہیں۔ اسے تو آپ کبھی ثابت نہیں کر سکتے۔ چلیں جن تین راتوں میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہیں ان کی تعداد کتنی تھی اور ان میں کون سی سورتیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پڑھیں؟ اسے ثابت کریں۔ یہ حضرات خود اس بات کے قائل ہیں کہ ان تمام قیودات کے ساتھ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تراویح کا ثبوت نہیں بلکہ صحابہ۔ اس سے ان کا ثبوت مع القیودات ہے۔ جب باقی قیودات (مع الجماعۃ، فی جمیع رمضان، مع ختم القرآن) میں صحابہ کو یہ کے قول کو مانتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تعداد رکعات کے سلسلے میں صحابہ کے قول ہیں رکعات کو نہیں مانتے؟

ہم لفظ تراویح کو صحابہ کرام کے اقوال سے ثابت کریں گے۔ غیر مقلدین بھی تسلیم کرتے ہیں اور ہم بھی کہ چار رکعات کے بعد بیٹھنے کو ترجیح کہتے ہیں، چار اور ملائیں تو ترویختان، چار مزید ملائیں تو ترویحات، سولہ اور جسے رکعات پر تراویح کا اطلاق ہوتا ہے۔ آپ آٹھ رکعات کے قائل ہیں تو ان پر تراویح کا اطلاق نہیں ہوگا۔ بلکہ تیسرے ترویختان کہا جائے گا کیونکہ اسم اور مسمیٰ میں بہر حال مناسبت ہوتی ہے۔

ہم اس بات کو ثابت کریں گے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کتنی راتیں تراویح پڑھائیں اور تھوڑے رکعات کتنی تھیں۔

## تراویح کی ابتداء

”عن ابی ہریرۃ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یرغب فی قیام رمضان من حیث ینامرہم بعزیمۃ، فیقول: من قام رمضان إیماناً واحتساباً غفر لہ ماتقدم من ذنبہ، فتوہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والأمر عی ذلك، ثم الأمر علی ذلك فی خلافة أبی بکر وصدرأ من خلافة عمر علی ذلك“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ روای ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قیام رمضان (تراویح) کی ترغیب دیا کرتے تھے لیکن تاکید کے ساتھ صحابہ کو کوئی حکم نہیں دیا کرتے تھے، چنانچہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص اعتقاد کے ساتھ حصول ثواب کے لئے رمضان میں قیام کرتا ہے، اس کے پہلے کے گناہ مغیرہ بخش دیئے جاتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وفات پائی اور قیام رمضان کا معاملہ اسی طرح رہا (یعنی باقاعدہ جماعت کا انتظام نہ تھا)، پھر حضرت ابو بکر کی خلافت میں بھی یہی صورت رہی اور حضرت عمر کے زمانہ خلافت کے ابتدائی ایام میں بھی یہی معمول رہا (اس کے بعد صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمر نے باقاعدہ جماعت کا انتظام کیا)۔“

اولاً ترغیب دی اور فضائل وغیرہ بتائے باقاعدہ جماعت کا اہتمام نہیں تھا۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف کی حجت سے معلوم ہوتا ہے کہ تراویح وحی غیر منکوسے ثابت ہے:

”عن عبدالرحمن بن عوف قال: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إن اللہ تبارک وعلی مرض صیام رمضان علیکم وسنت لکم قیامہ، فمن صامہ وقامہ إیماناً واحتساباً خرج من جہ کیوم ولدنہ أمہ“ (۲)۔

”حضرت عبدالرحمن بن عوف فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ رب العزت نے تم پر رمضان کے روزے فرض کئے، اور میں تمہارے لئے رمضان

صحیح لمسلم، کتاب صلاۃ المسافرين، باب الترغیب فی قیام رمضان: ۱/۲۵۹، قدیمی۔

صحیح النسائی، کتاب الصوم، باب ثواب من قام رمضان وصامہ إیماناً واحتساباً: ۱/۳۰۸، قدیمی۔

کے قیام (تراویح) کو سنت قرار دیتا ہوں، پس جو شخص صحیح اعتقاد کے ساتھ حصول ثواب کے لئے روزے رکھے اور قیام رمضان کرے تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہوگا جیسے وہ ماں کے پیٹ سے نکلا تھا۔“

”فَرَضَ صِيَامَ رَمَضَانَ“ سے معلوم ہوا کہ صیام رمضان کا ثبوت وحی مکتو سے ہے اور ”وَسُنَّتُ خَدَّ قِيَامِهِ“ سے معلوم ہو رہا ہے کہ تراویح کا ثبوت وحی غیر مکتو سے ہے، جب قیام رمضان وحی غیر مکتو سے ثابت ہے تو یہ پر نص ہے کہ تراویح اور قیام اللیل الگ الگ ہیں کیونکہ قیام اللیل کا ثبوت قرآن سے ہے: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ﴾ [ہی اسرائیل: ۷۹]۔

غیر مقلدین اس پر کہتے ہیں کہ تراویح اور قیام اللیل (تہجد) ایک ہی ہے، جب دونوں ایک ہیں تو آپ ص سے لکھوائیں کہ تراویح کا ثبوت قرآن سے ہے کیونکہ دونوں ایک ہیں اور تہجد کا ثبوت قرآن سے ہے لیکن وہ برتر رکھے کے لئے تیار نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کے اکابرین میں سے کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ تراویح قرآن سے ثابت ہے۔  
کبھی کہتے ہیں ”رمضان میں تراویح اور قیام اللیل (تہجد) ایک ہی ہیں“ تو آپ ان سے کہیں کہ یہ نحو دے دیں۔ ”رمضان میں تراویح کا ثبوت قرآن سے ہے“ کیونکہ تہجد کا ثبوت کتاب اللہ سے ہے۔ تہجد ”تہجد“ ہے، ”ہجود“ ترک النوم کو کہتے ہیں، رات کے آخری حصے میں نیند چھوڑ کر نماز پڑھنا، تہجد کا وقت اور ہے اور تہجد کا وقت اور دونوں الگ الگ ہیں۔

### تراویح دو رنبوی میں

”عن عروة أن عائشة أخبرته أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج ليلة من حجة الليل، فصلی فی المسجد وصلی رجال بصلوته، فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه، فأصبح الناس فتحدثوا، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فصلی فصلوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى ح - لصلاة الصبح، فلما قضی الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال: أما بعد! فإنه لم يخف - مكانكم، ولكني خشيت أن تفترض عليكم، فتعجزوا عنها، فتوفى رسول الله صلى الله تعالى عليه

وسلم والأمر على ذلك“ (۱)۔

”حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے قیام رمضان کے متعلق بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک رات مسجد میں جا کر نماز پڑھنے لگے، وہاں موجود صحابہ بھی آپ کی اقتداء میں نماز پڑھنے لگے، صبح کو اس بات کا چرچا ہوا، چنانچہ دوسری رات پہلے سے زیادہ لوگ جمع ہوئے اور آپ کے ساتھ نماز پڑھی، جب صبح یہ گفتگو عام ہوئی تو تیسری رات اور زیادہ لوگ آئے اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھی حتیٰ کہ چوتھی رات اتنے لوگ آئے کہ مسجد چھوٹی پڑ گئی لیکن اس رات آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مسجد نہیں گئے، صرف صبح کی نماز کے لئے گئے، نماز فجر کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور تشہد پڑھنے کے بعد فرمایا: تمہارا اجتماع مجھ سے مخفی نہ تھا لیکن اس کے باوجود میں صرف اس خوف کی وجہ سے نہیں آیا کہ کہیں تمہارے اس شوق کی بنا پر یہ تم پر لازم نہ ہو جائے اور تم اس سے عاجز نہ آ جاؤ، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وقایع تک یہی سلسلہ رہا (کہ باقاعدہ جماعت کا انتظام نہ تھا)۔“

معاملہ عدم جماعت پر ہی رہا اور صحابہ کرام نے دوبارہ جماعت کی ہو اس کا بھی ثبوت نہیں۔ تو جس طرح اصل سبب سنت ہے اسی طرح ترک رسول بھی سنت ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جماعت کو ترک کر دیا تو آپ سے سبب مؤکدہ کیوں نہیں قرار دیتے؟

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں مزید وضاحت مذکور ہے: ”عن ابي ذر قال: صمنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رمضان، فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقى سبع، فقام بنا حتى حب ثلث الليل، فلما كانت السادسة لم يقم بنا، فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل، صنت: يا رسول الله! لو نفلتنا قيام هذه الليلة، قال: فقال: إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى انصرف حب له قيام ليلة، قال: فلما كانت الرابعة لم يقم، فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس، فقام حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح، قال: قلت: ما الفلاح؟ قال: السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر“ (۲)۔

”صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل من قام رمضان: ۱/۲۶۸، وصحيح لمسلم، كتاب صلاة

فجر، باب الترغيب في قيام رمضان: ۱/۲۵۹۔

”مسند ابوداؤد، باب تفریع شهر رمضان، باب في قيام شهر رمضان: ۱/۲۰۲، إسناده۔



”حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ہمراہ رمضان میں روزے رکھے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صیغے کے اکثر ایام میں ہمیں تراویح نہیں پڑھائیں، یہاں تک کہ جب سات راتیں باقی رہ گئیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تہائی رات تک ہمیں تراویح پڑھائی، اس سے اگلی رات کچھ نہیں کہا، جب پانچ راتیں بچ گئیں تو آدمی رات تک ہمیں تراویح پڑھائی، میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! کاش آج کی رات قیام اور زیادہ کرتے، آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی شخص امام کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر جاتا ہے تو اس کے لئے پوری رات کی عبادت کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ اس سے اگلی رات کچھ نہیں کیا، جب تین راتیں باقی رہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے گھر والوں، اپنی عورتوں اور لوگوں کو جمع فرمایا اور اتنی دیر تک تراویح پڑھائی کہ ہمیں اندیشہ ہوا کہیں فلاح فوت نہ ہو جائے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا ”فلاح کیا ہے؟“ حضرت ابوذر نے فرمایا (فلاح سے مراد) ہماری کھانا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے باقی دنوں میں تراویح نہیں پڑھائی۔“

اس حدیث میں مطلقاً تراویح پڑھانے کا تذکرہ ہے، تعداد کتنی تھی؟ اس کا ذکر نہیں، نیز حدیث مطلق ہے کہ اول و آخر رمضان میں تراویح نہیں پڑھائی تو آپ اسے کہاں سے ثابت کرتے ہیں؟ آپ تو جمع رمضان میں تراویح کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں، اس لئے آٹھ رکعات مع الجملۃ فی جمع رمضان مع ختم القرآن ان کا ثبوت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے نہیں اور نہ ہی آپ اسے دکھا سکتے ہیں، معنی آپ ان کا ثبوت صحابہ کرام سے دکھائیں گے۔ جب باقی قیودات میں صحابہ کی بات مان لی تو تعداد رکعات کے سلسلے میں بھی صحابہ کی بات مان لیں اور میں رکعات تراویح کے قائل ہو جائیں۔

## بیس رکعات تراویح پر روایات

۱- "عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان سبع ركعة والوتر" (۱)۔

"حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: "رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے"۔

۲- "عن جابر بن عبد الله قال: خرج رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة في صبي، فصلى الناس أربعة وعشرين ركعة، وأوتر بثلاثة" (۲)۔

۳- "عن الحسن أن عمر بن الخطاب جمع الناس على أبي بن كعب، فكان يصلي بهم سبع ركعة" (۳)۔

"حضرت حسن فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب نے لوگوں کو ابی بن کعب کی اقتداء پر جمع کیا، ابی بن کعب انہیں بیس رکعات تراویح پڑھاتے تھے"۔

"میراعلام العلماء" میں "عشرین لیلة" کے ساتھ بھی یہ روایت مذکور ہے لیکن اصل روایت "عشرین" ہے جیسا کہ "جامع المسانید والسنن" میں تصریح موجود ہے۔ علامہ خان بادشاہ نے "القول المبین فی اثبات

عن ابن ابي شيبة، باب كم يصلي في رمضان من ركعة ۴: ۱۶۶/۲، والبيهقي، كتاب الصلاة، باب عدد ركعات قيام شهر رمضان: ۶/ ۶۹۸، دار الكتب العلمية)۔

ح حوزہ جان لابی القاسم: ۳۷۵، لم أظفر عليه)۔

علامہ فیلا: ۱/ ۴۰۰-۴۰۱، مؤسسة الرسالة، جامع المسانید والسنن: ۱/ ۵۵، دار الفکر بیروت)۔

لترابیح العشرين“ میں مدلل انداز میں ”سیر اعلام النبلاء“ میں تحریف کی نشاندہی کی ہے (۱)۔

۴- ”عن یحییٰ بن سعید أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً یصلی بهم عشرين رکعة“ (۲)۔

”یحییٰ بن سعید کہتے ہیں حضرت عمر بن خطاب نے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس

رکعات تراویح پڑھاؤ۔“

۵- ”عن عبدالعزیز بن رفیع قال: کان أبی بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بسبع

عشرين رکعة ویوتر بثلاث“ (۳)۔

”عبدالعزیز بن رفیع کہتے ہیں کہ ابی بن کعب مدینہ میں رمضان میں بیس رکعات

تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے۔“

۶- ”عن یزید بن زومان أنه قال: کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رح

بثلاث وعشرين رکعة“ (۴)۔

”یزید بن زومان کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ رمضان میں تیس

رکعتیں پڑھتے تھے۔“

”موطا امام مالک“ سے ۲۳ رکعات کا ثبوت ہو رہا ہے، میں تراویح اور تین وتر، علامہ منجی نے حجت

استدلال کیا ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں گیارہ رکعات کا حکم دیا تھا، آٹھ تراویح اور تین وتر لیکن علامہ ابن عبدالبر کہتے ہیں

رکعات والی روایت کے متعلق فرماتے ہیں: ”الأغلب عندی فی إحدى عشرة رکعة الوهم“۔

بشہد بان الروایة بإحدى عشرة رکعة وهم وغلط“ (۵)۔

یزید بن زومان کی روایت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ روایت منقطع ہے کیوں کہ یزید بن زومان حجت

(۱) (لم أظفر علی هذا الكتاب، ووجدت مثله فی البرهان الصحیح فی عدد الصلوة التراویح: ۵۴-۵۵)۔

(۲) (مصنف ابن أبی شیبہ، باب کم یصلی فی رمضان من رکعة: ۱۶۵/۲، دار الکتب العلمیة)۔

(۳) (ایضاً)۔

(۴) (موطا امام مالک، کتاب الصلاة، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۹۸/۱، میر محمد)۔

(۵) (الاستذکار کتاب الصلوة، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۶۹/۲، دار احیاء التراث العربی بیروت)۔

۳۔ ت عمر سے نہیں بلکہ ایہ روایت قابل استدلال نہیں۔

جواب: ”موطا“ کی روایات کے متعلق محدثین نے تصریح کی کہ ”موطا“ کی ساری روایات متصل السند صحیح صرف چار روایات ایسی ہیں جو متصل السند نہیں اور یہ ان چار میں سے نہیں۔

جواب: ۴۔ بالفرض اگر اسے منقطع مان لیں تب بھی اس کی تائید دوسری روایات سے ہوتی ہے، لہذا اسے مسترد کرنا درست نہیں۔

فائدہ: امام مالک کی بلاغات کے بارے میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ وہ متصل ہیں۔

”ملفوظات“ علامہ انور شاہ کشمیری میں علامہ کشمیری نے ”موطا“ کی ایک روایت سے استدلال کیا جس میں حدیث کی تصریح ہے۔

۷۔ ”قال محمد بن كعب القرظي: كان الناس يصلون في زمان عمر بن الخطاب عشرين ركة يطيلون فيها القيام“ (۱)۔

”محمد بن کعب قرظی فرماتے ہیں: حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے اور ان میں کافی دیر قیام کرتے۔“

۸۔ ”عن ابن أبي ذئب، عن يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد قال: كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب في شهر رمضان بعشرين ركعة، قال: وكانوا يقروون بالمئين، وكانوا يحكي على عصيتهم في عهد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه من شدة القيام“ (۲)۔

”سائب بن یزید فرماتے ہیں: حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے۔“

۹۔ ”محمد بن جعفر قال: حدثنا يزيد بن خصيفة، عن السائب بن يزيد قال: كنا نقوم في عهد عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر“ (۳)۔

۱۔ محضر قیام اللیل، باب عدد الرکعات التي يقوم بها الإمام للناس في رمضان: ۹۵، عالم الکتب بیروت۔  
 ۲۔ محسن الکبری للیہقی، کتاب الصلاة، باب ما روی فی عدد رکعات القیام فی شهر رمضان: ۶/۶۹۹،  
 ۳۔ صفة السنن، کتاب الصلوة، باب قیام رمضان: ۲/۳۰۵، دار الکتب العلمیة۔

”محمد بن جعفر بواسطہ یزید سائب سے روایت کرتے ہیں کہ ہم حضرت عمر کے دور خلافت میں بیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے۔“

۱۰۔ ”عن ابی عبدالرحمن المسلمی، عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: دعا قہر صحیح رمضان، فأمر منهم رجلاً یصلی بالناس عشرين رکعة، قال: وکان علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ یوتر بهم۔“

”عبدالرحمن مسلمی فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے رمضان میں قاریوں کو جمع کیا اور ان میں سے ایک کو کہا کہ لوگوں کو بیس رکعات تراویح پڑھایا کرو، (وہ قاری بیس رکعات تراویح پڑھاتا) اور حضرت علی وتر پڑھاتے تھے“ (۱)۔

۱۱۔ ”عن ابی الحسناء أن علیاً أمر رجلاً یصلی بهم فی رمضان عشرين رکعة“ (۲)۔  
”ابو الحسناء فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو حکم دیا کہ رمضان میں بیس رکعات تراویح پڑھایا کرو۔“

۱۲۔ ”عن زید بن وهب قال: کان عبداللہ بن مسعود یصلی بنا فی شهر رمضان فیصوم علیہ لیل، قال الأعمش: کان یصلی عشرين رکعة ویوتر بثلاث“ (۳)۔  
”یزید بن وهب فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیں تراویح پڑھاتے تھے جب تراویح پڑھا کر واپس جاتے تو رات کا کچھ حصہ باقی ہوتا، غمش کہتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے۔“

۱۳۔ ”وعن عطاء، قال: أدرکت الناس وهم یصلون ثلاثاً وعشرين رکعة بالوتر۔“  
ابی شیبہ، وإسناده حسن“ (۴)۔

(۱) (السنن الکبری، کتاب الصلاۃ، باب ماروی فی عدد رکعات القیام فی شهر رمضان: ۶۹۹/۲)۔

(۲) (مصنف ابن ابی شیبہ، باب کم یصلی فی رمضان من رکعة: ۱۶۵/۲، دار الکتب العلمیہ)۔

(۳) (مختصر قیام اللیل للمروزی، باب عدد الکعات: ۹۵، عالم الکتب بیروت)۔

(۴) (انار السنن، باب فی التراویح بعشرين رکعات: ۲۵۳، إمدادیہ)۔

”عطاء فرماتے ہیں میں لوگوں کو درسمیت نجیس رکعت پڑھتے ہی پایا۔“

۱۴- ”وعن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: کان ابن ابی منکبة یصلی بنا فی رمضان عشرين رکعة، رواه أبو بکر بن ابی شیبہ، وإسناده صحیح“ (۱)۔  
 ”ابو الخلیل فرماتے ہیں کہ سوید بن غفلہ ہمیں رمضان میں پانچ ترویج یعنی بیس رکعات تراویح پڑھاتے تھے۔“

بیس رکعات تراویح اجماعی مسئلہ ہے

کسی مسئلہ کے متعلق یہ بحث کرنا کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے یا نہیں؟ اس کی تعین ماہرین فن کریں گے، ماہرین فن فقہ تصریح کے بعد اس کی سند طلب کرنا بے سود ہے کیونکہ ”إمعان النظر“ میں قاعدہ ہے: ”الاجماع لا یحتاج فی نیاتہ إلى السند“۔ ورنہ تو پھر قرآن کریم کی ایک ایک آیت کی سند دکھانی ہوگی۔ اجماع اور جمہور کی مخالفت کرنے کا قابل تعزیر قرار پاتا ہے۔ تراویح کے مسئلے میں بھی محققین نے تصریح کی کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے، مزید یہ کہ علامہ داؤد ظہری بھی اس اجماعی مسئلے میں ہمارے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

۱- علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ”روی مالک عن یزید بن رومان قال: کان الناس یقومون فی من عمر فی رمضان ثلاث وعشرين رکعة، وعن علی أنه أمر رجلاً یصلی بهم فی رمضان عشرين رکعة، وهذا کالاجماع“ (۲)۔

”امام مالک نے یزید بن رومان سے حدیث نقل کی ہے کہ لوگ حضرت عمر کے دور خلافت میں رمضان میں بیس رکعات پڑھتے تھے اور حضرت علی سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک شخص کو بیس رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا، یہ اجماع کی طرح ہے۔“  
 یہ اجماع سکوتی ہے۔

۲- علامہ قسطلانی شافعی فرماتے ہیں: ”وقد عدوا ماوقع فی زمن عمر کالاجماع“ (۳)۔

۱- اکثر السنن، باب فی الترویج بعشرين رکعات: ۲۵۳-۲۵۴، إمدادہ)۔

۲- المحضی لابن قدامہ، صلاة الترویج، مسألة: ۱۰۹۵: ۱/۸۳۴، دار الفکر)۔

۳- شاد الساری، کتاب صلاة الترویج، باب فضل فی قام رمضان: ۵۷۸/۴، دار الکتب العلمیة)۔

”علماء نے حضرت عمر کے دور خلافت میں تراویح باقاعدہ میں رکعات جماعت کے ساتھ کو اجماعی مسئلہ کی طرح شمار کیا ہے۔“

۳- ملائلی قاری فرماتے ہیں: ”أجمع الصحابة على أن التراويح عشرون ركعة“ (۱)۔  
”صحابہ کا اس بات پر اجماع ہوا کہ تراویح میں رکعات ہیں۔“

۴- ”شرح الثانی“ میں فرماتے ہیں: ”فصار إجماعاً لما روى البيهقي باسناد صحيح أنهم كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة، وعلى عهد عثمان وعلى“ (۲)۔

۵- قال العلامة السيد محمد مرتضى الزبيدي الحنفی: ”وبالإجماع الذى وقع فى زمن عمر أخذ أبو حنيفة والثوري والشافعي وأحمد والجمهور، واختاره ابن عبد البر الأندلسي“ (۳)۔  
”حضرت عمر کے دور خلافت میں رکعات تراویح (میں رکعات) پر ہونے والے اجماع کو امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور جمہور نے لیا ہے، اور ابن عبد البر اندلسی مالکی نے بھی اسے مختار قرار دیا۔“

۶- علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں: ”وقد روى مالك عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يقومون فى زمن عمر بن الخطاب فى رمضان بثلاث وعشرين ركعة، وهذا كنه يشهد بأن ثروية بن جحر عشرة ركعة وهم وغطف، وأن الصحيح ثلاث وعشرون..... وقد روى أبو شيبة -وسمه بن حميد- عتبة بن عثمان -عن الحكم عن ابن عباس: أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي فى رمضان عشرين ركعة والوتر، وليس أبو شيبة عندهم بالقوى، ذكره ابن أبي شيبة عن ابن رومان عن أبي شيبة عن إبراهيم بن عثمان، وروى عشرون ركعة عن علي وشيبة بن شكل وابن أبي مكيه والحرث الهمداني وابن البختري، وهو قول جمهور العلماء، وبه قال الكوفيون والشافعي وغير الفقهاء، وهو الصحيح عن أبي بن كعب من غير خلاف من الصحابة..... وقال عطاء: أخره الناس وهم يصلون ثلاث وعشرين ركعة بالوتر..... وقال الثوري وأبو حنيفة والشافعي وأحمد

(۱) (مرقاۃ المفاتیح، باب قیام شهر رمضان، الفصل الثالث: ۳/۳۷۲، رشیدیہ)۔

(۲) (شرح الثقیہ، فصل فی الوتر والنوافل: ۱/۱۰۴، مکتبہ اعجازیہ دیوبند)۔

(۳) (اتحاف السادة المتقين، کتاب أسرار الصلاة ومہماتہا، الباب السابع: ۳/۷۰، دار الکتب العربیہ)۔



عزو: قیام رمضان عشرون رکعة سوى الوتر ، لا یقام بأكثر منها استحباً ، وذكر عن وكيع عن حسن - صالح عن عبد بن قيس عن أبي الحسين عن علي أنه أمر رجلاً یصلی بهم فی رمضان عشرين رکعة ، وهذا هو الاختیار عندنا وبالله توفیقنا (۱)۔

”امام مالک یزید بن رومان سے نقل کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمر کے دور خلافت میں رمضان میں تیس رکعات پڑھتے تھے، یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ گیارہ رکعات والی روایت میں راوی کو وہم ہوا اور وہ غلط ہے، صحیح روایت تیس رکعات والی ہے..... ابو شیبہ ابراہیم بن علی بن عثمان بواسطہ حکم حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں تیس رکعات تراویح اور وتر پڑھتے تھے لیکن ابو شیبہ مضبوط راوی نہیں اس روایت کو ابن ابی شیبہ اس سند سے بیان کرتے ہیں: ابن ابی شیبہ ابن رومان سے وہ ابو شیبہ سے اور ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان سے۔

تیس رکعات حضرت علی، فہر بن شکر، ابن ابی ملیکہ، حارث ہمدانی اور ابن بختری سے منقول ہیں، جمہور علماء کا قول بھی یہی ہے، اہل کوفہ، امام شافعی اور اکثر فقہاء کا یہی مذہب ہے اور یہی تعداد بغیر اختلاف کے صحیح سند سے ابی بن کعب سے ثابت ہے..... عطاء فرماتے ہیں: میں لوگوں کو وتر سمیت تیس رکعات پڑھتے ہی پایا..... سفیان ثوری، ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن داؤد فرماتے ہیں: تراویح کی رکعات وتر کے علاوہ تیس رکعات ہیں اس سے زیادہ مستحب نہیں۔ وکیع اپنی سند سے حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو رمضان میں تیس رکعات تراویح پڑھانے کا حکم دیا تھا، ہمارے نزدیک یہی قول پسندیدہ ہے، اور ہم اللہ سے بھی راہ راست کی ہدایت کی توفیق طلب کرتے ہیں۔“

”تمہید“ میں فرماتے ہیں: ”اختلف العلماء فی عدد قیام رمضان ، فقال مالک : تسع وثلاثون

ھتھ . ست وثلاثون ، والوتر ثلاث ، وزعم أنه الأمر القديم ، وقال الثوری وأبو حنیفہ والشافعی وداؤد - یسعون : عشرون رکعة بالوتر ، لا یقام بأكثر منها استحباً ، واحتجوا بحديث سائب بن یزید:

انہم كانوا يقومون في زمين عمر بن الخطاب بعشرين ركعة“ (۱)۔

”رکعات تراویح کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے امام مالک فرماتے ہیں: وتر سمیت اسی رکعات ہیں، چھتیس تراویح اور تین وتر امام مالک اسی کو امر قدیم سمجھتے ہیں۔ سفیان ثوری، ابو حنیفہ، شافعی، داؤد اور ان کے پیروکار فرماتے ہیں کہ: تراویح میں رکعات ہیں، ان سے زیادہ مستحب نہیں، بطور دلیل جاب بن یزید کی روایت پیش کرتے ہیں کہ: ”حضرت عمر کے دور خلافت میں لوگ بیس رکعات تراویح پڑھتے تھے۔“

مذکورہ عبارات میں رکعات تراویح کے مجمع علیہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں، آپ آٹھ رکعات کے قائل ہیں اس پر کم از کم ایک ضعیف و کمزور اجماع ہی دکھادیں۔

اب مزید عبارات ملاحظہ فرمائیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”كما أن نفس قيام رمضان - بوقت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيه عددًا معينًا بل كان هو لا يزيد في رمضان ولا غيره غير ثلاث عشرة ركعة لكن كان يطيل الركعات، فلما جمعهم عمر على أبي بن كعب كان يصلي بعشرين ركعة ثم يوتر بثلاث“ (۲)۔

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تراویح کے سلسلے میں کسی خاص تعداد کی تعیین نہیں فرمائی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اپنا معمول تیرہ رکعات کا تھا، رمضان ہو یا غیر رمضان، آپ اس سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، جب حضرت عمر نے لوگوں کو ابی بن کعب کی اقتداء پر جمع کیا تو ابی ابن کعب انہیں بیس رکعات تراویح اور تین وتر پڑھاتے تھے۔“

روایت میں ”ثلاث عشرة“ کا لفظ آیا ہے، اس صورت میں دس تراویح اور تین وتر ہو جائے۔ آپ اس کی کیا تاویل کریں گے؟ پھر یہ کہ اگر گیارہ رکعات کے بارے میں کہیں کہ ان گیارہ میں سے نو تراویح تراویح ہیں تو پھر بھی علامہ ابن تیمیہ آپ کے مخالف ہیں۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والمعروف القيام بعشرين ركعة في رمضان عن عمو

(۱) (التمهيد، باب الميم، محمد بن شهاب الزهري: ۵۱۸/۳، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (مجموع الفتاوى: ۱۶۴/۲۲، مكتبة العبيكان)۔

وعلى ، وقال عطاء : أخركت الناس يصلون ثلاثة وعشرين ركعة ، الوتر منها ثلاث (۱)۔

”بیس رکعات تراویح کا ثبوت حضرت عمر اور حضرت علی سے بھی ہے، عطاء فرماتے

ہیں: میں لوگوں کو تیس رکعات پڑھتے ہوئے ہی پایا، ان میں سے تین رکعات وتر ہیں۔“

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ”وقیام شهر رمضان عشرون ركعة، وهي سنة مؤكدة، وأول من

سنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“ (۲)۔

امام احمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بیس رکعات کے قائل نہیں۔ یہ بات صرف احتساب کی حد تک ہے، ورنہ

حاجہ کا قول محقق بھی ہے کہ امام احمد بن حنبل بھی بیس رکعات کے قائل ہیں: ”والمختار عند أبي عبد الله رحمه

الله فيها عشرون ركعة، وبهذا قال الثوري وأبو حنيفة والشافعي، وقال مالك: سنة وثلاثون“ (۳)۔

”امام احمد اللہ کے نزدیک بھی تراویح میں پسندیدہ قول بیس رکعات والا ہے، سفیان

ثوری، ابو حنیفہ، شافعی کا بھی یہی قول ہے، امام مالک فرماتے ہیں: تراویح پچیس رکعات ہیں۔“

علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مذهبنا أنها عشرون ركعة بعشر تسليمات غير الوتر، وذلك

خمس ترويحات، والترويحة أربعة ركعات بتسليمتين هذا مذهبنا وبه قال أبو حنيفة وأصحابه

وأحمد وداود وغيرهم، ونقله القاضي عياض عن جمهور العلماء“ (۴)۔

”ہمارا مذہب یہ ہے کہ تراویح علاوہ وتر کے بیس رکعات دس سلاموں کے ساتھ ہے،

یہ پانچ ترویحات ہیں، ہر ترویحة چار رکعت اور دو سلاموں پر مشتمل ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، امام

ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، احمد، داؤد وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے، قاضی عیاض نے اسے جمہور

علماء سے نقل کیا۔“

(۱) (شرح البخاری لابن بطال ، باب قیام الرسول باللیل فی رمضان وغیرہ: ۱۴۱/۳، مکتبۃ الرشید)۔

(۲) (المغنی، صلاۃ التراويح: ۸۳۳/۱، دارالفکر)۔

(۳) (المغنی لابن قدامہ، صلاۃ التراويح: ۸۳۴/۱، دارالفکر)۔

(۴) (شرح المہذب، باب صلاۃ التطوع: ۳۸/۴، دارالفکر)۔

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صلوة التراویح سنة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہی عشرون رکعة“ (۱)۔

”تراویح سنت نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور ان کی تعداد بیس رکعات ہے۔“

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واختلفوا فی المختار فی عدد الركعات التي يقوم بها الناس فی رمضان، فاختار مالك فی أحد قولیه وأبو حنیفة والثنافی وأحمد وداود القیام بعشرين رکعة سی البوتر“ (۲)۔

”رمضان میں تراویح کی تعداد کے متعلق اختلاف ہے، امام مالک کا ایک قول، امام

ابوحنیفہ، ثنائی، احمد اور داؤد طبری کا مذہب یہ ہے کہ تراویح علاوہ وتر میں رکعات ہیں۔“

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قد ثبت أن أبا بن كعب كان يقوم بالناس عشرين رکعة فی رمضان وبوتر بثلاث، ورأى كثير من العلماء أن ذلك هو سنة؛ لأنه قام بين المهاجرين والأنصار ونم ينكره منكر“ (۳)۔

”یہ بات طے شدہ ہے کہ ابی بن کعب رمضان میں بیس رکعات تراویح اور تین وتر

پڑھاتے تھے، اکثر علماء اسی سنت سمجھتے ہیں کیونکہ یہ بات مجاہدین و انصار کی موجودگی میں پیش آئی اور کسی نے اس پر کبیر نہیں کی۔“

صحابہ میں بیس رکعات کا کوئی منکر نہیں، تو اب ۱۴۰۰ سال بعد غیر مقلدین اس کا انکار کریں تو ان کے قول کا

کیا اعتبار؟

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”التراویح وہی عشرون رکعة وکیفیتها مشہورة وہی سنة

موکدة“ (۴)۔

(۱) (غنیۃ الطالبین : ۲، ۲۳، ۲۸، قدیمی)۔

(۲) (بنایۃ المجتہد، کتاب العسوة، الباب الخامس فی قیام رمضان : ۲/ ۵۶۰، عباس احمد الباز)۔

(۳) (مجموعۃ الفتاوی : ۶۳/ ۶، مکتبۃ العینکان)۔

(۴) (احیاء علوم الدین، کتاب أسرار العلویۃ، الباب السابع : ۱/ ۲۸۳، رشیدیہ)۔

”تراویح میں رکعات ہیں اور ان کی کیفیت مشہور ہے، تراویح سنت مؤکدہ ہے۔“

”کتاب الآثار“ میں امام ابو یوسف، ابراہیم نخعی کا قول نقل کرتے ہیں: ”عن ابراہیم النخعی بن ساس

کانوا یصلون خمس ترویحات فی رمضان“ (۱)۔

”ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ لوگ رمضان میں پانچ ترویحات (پس رکعات) پڑھتے

تھے۔“

ابراہیم نخعی کے متعلق کلام کرنے کی گنجائش نہیں، نہ ہی امام ابو حنیفہ کے بارے میں جرح کرنے کی گنجائش ہے،

اس لئے کہ ان کی امامت و عدالت بالاتفاق ثابت ہے، مزید یہ کہ ابو حنیفہ عن ابراہیم کی سند میں کوئی کلام نہیں۔ جب یہ

سند کلام سے خالی ہے تو اگر بعد میں کوئی کذاب راوی آجائے تو اس سے امام ابو حنیفہ کے اجتہاد پر کوئی فرق نہیں پڑے گا

اور نہ ہی امام صاحب کو اس بات کا ذمہ وار ٹھہرانا درست ہے کہ انہوں نے ضعیف حدیث سے کیسے استدلال کیا؟

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ان مجموع عشرین رکعة فی التراويح سنة مؤکدة؛

لأنه مما واطب عليه الخلفاء، وإن لم يواظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد سبق أن سنة

الخلفاء أيضاً لازم الاتباع وتاركها إثم، وإن كان إثمه دون إثم تارك السنة النبوية، فمن اكتفى عني

ثمان ركعات يكتون مسيئاً لتركه سنة الخلفاء، وإن ثبت تربيته على سبيل القياس فقل: عشرون

ركعة في التراويح مما واطب عليه الخلفاء الراشدون، وكل ما واطب عليه الخلفاء الراشدون فهو سنة

مؤكدة، والتراويح عشرون ركعة سنة مؤكدة، يتبع عشرون ركعة في التراويح سنة مؤكدة ثم نضمه مع

أن كل سنة مؤكدة يأتى تاركها، فالعشرون ركعة يأتى تاركها، ومقدمات هذا القياس قد ثبتها

بالدلائل“ (۲)۔

”پس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرام نے مواظبت کی

ہے اگرچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مواظبت نہیں فرمائی اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ

خلفاء راشدین کی سنت بھی لازم الاتباع ہے اور اسے چھوڑنے والا گناہ گار ہے۔ اگرچہ سنت

(۱) (کتاب الآثار لأبی یوسف: ۴۱، دار الکتب العلمیة)۔

(۲) (تحفة الأخبار: ۳۰۸، إدارة القرآن)۔

خلفاء کے چھوڑنے کا گناہ سنت نبویہ کے چھوڑنے کے گناہ سے کم ہے، اور جو آٹھ رکعات تراویح پر اکتفاء کرتا ہے وہ خلفاء راشدین کی سنت کا تارک ہونے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

### بیس رکعات تراویح کا اثبات بطریقہ قیاس اقترانی

علامہ لکھنوی نے تراویح میں رکعات ہونے کو قیاس اقترانی سے ثابت کیا مثلاً دعویٰ ہے ”النسراویح عشرون رکعة“۔

صغریٰ دلیل ”لأنه مما واطب عليه الخلفاء الراشدون“۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

دلیل کا کبریٰ ”وکل من واطب عليه الخلفاء الراشدون فهو سنة مؤكدة“ کبریٰ کی دلیل: علیکم بستی وسنة الخلفاء الراشدین ہے کیونکہ ”علی“ لزوم کے لئے آتا ہے اور اس کا عامل ”الزموا“ ہوتا ہے۔ صغریٰ و کبریٰ دونوں مسلم ہیں، لہذا حد واسطہ کو حذف کیا تو نتیجہ نکلا: التراویح عشرون رکعة سنة مؤكدة۔ اب آپ اس نتیجے کو صغریٰ بتائیں اور کبریٰ ہے نوکل سنة مؤكدة یا تم تارکھا نتیجہ التراویح عشرون رکعة یا تم تارکھا کی صورت میں ہوگا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واكثر أهل العلم غلب على ما روى عن علي وعمر وغيرهما من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عشرين ركعة، وهو قول سفیان الثوری وابن المبارک والشافعی، وقال الشافعی: هكذا أدركت ببلدنا مكة يصلون عشرين ركعة“ (۱)۔

”صحابہ کرام میں سے اکثر اہل علم حضرات کی رائے ہے کہ تراویح میں رکعات ہیں جیسا کہ حضرت عمر و حضرت علی اور دیگر حضرات سے مروی ہے، سفیان ثوری، ابن مبارک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: میں نے مکہ میں لوگوں کو بیس رکعات پڑھتے ہوئے ہی پایا۔“

امام مالک چھتیس رکعت تراویح کے قائل کیوں تھے؟ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرتے ہیں: ”قال بعض أهل العلم: إنما فعل هذا أهل المدينة؛ لأنهم أرادوا مساواة أهل مكة؛ فإن أهل مكة يطوفون سبعاً بين كل ترويحين، فجعل أهل المدينة مكان كل سبع أربع ركعات“ (۲)۔

(۱) (جامع الترمذی، کتاب الصیام، باب ما جاء فی قیام شهر رمضان: ۱/۱۶۶، سعید)۔

(۲) (المغنی، صلوۃ التراویح: ۱/۸۳۵، دار الفکر)۔

پھر امام مالک پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”لو ثبت أن أهل المدينة كلهم فعلوه لكان ما فعله عمر وأجمع عليه الصحابة في عصره أولى بالاتباع“ (۱)۔

”فرماتے ہیں دراصل امام مالک بھی میں رکعات کے قائل تھے، لیکن اہل مکہ ہر چار رکعات کے بعد طواف کرتے تھے اور مدینہ والوں کو طواف کی فضیلت میسر نہیں تھی، لہذا انہوں نے اہل مکہ کے ساتھ مساوات کی غرض سے ہر ترویج کے بعد چار نوافل کا اہتمام شروع کیا، اسی لئے ان کے ہاں تعداد چھتیس ہو گئی۔ فرماتے ہیں: بالفرض اگر ثابت ہو جائے کہ اہل مدینہ سب کے سب چھتیس رکعات پڑھتے تھے تب بھی قائل اتباع عمل وہی قرار پائے گا جو حضرت عمر سے منقول ہے اور ابن عباس کا اتباع بھی ہو چکا ہے۔“

امام شافعی اہل مدینہ کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ چھتیس رکعات پڑھ سکتے ہیں۔ ”وقال القاضي أبو الطيب رحمه الله، قال الشافعي: فأما غير أهل المدينة فلا يجوز أن يُماروا أهل مكة ولا ينافسوه“ (۲)۔  
قاضی ابو الطیب اپنی ”تطبیق“ میں فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے فرمایا: ”اہل مدینہ کے علاوہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اہل مکہ کا مقابلہ کریں اور ان کے ساتھ حرم کریں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ چھتیس رکعات پڑھنا اہل مدینہ کی خصوصیت ہے کیونکہ اہل مدینہ نے طواف کی فضیلت عمل کرنے کے لئے ہر ترویج کے بعد چار نوافل کا اضافہ کیا (اور اہل مدینہ کو اجازت ہے کہ وہ اہل مکہ کے ساتھ علی کریم اور نیکی و ثواب میں حرم کریں۔ و فی ذلك فليتنا فس الننافسون اہل مدینہ کے علاوہ کسی کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وزادت الصحابة ومن بعدهم في قيام رمضان ثلاثة أشياء: حجاج له في مساجدهم، وأدائه في أول الليل مع القول بأن صلوة آخر الليل مشهودة وهي أفضل حقه عمر لهذا التيسير الذي أشرنا إليه، وعدده وهو عشرون ركعة“ (۳)۔

منہاج

صحیح المہذب، باب صلاة التطوع: ۴/۳۹، دار الفکر۔

صحیح اللہ البالغہ، الصحابة في رمضان: ۲/۴۶، قدیمی۔



”قیام رمضان میں صحابہ و تابعین نے تین چیزوں کا اضافہ فرمایا: تراویح کے لئے مساجد میں اجتماع، باوجودیکہ رات کے آخری حصے میں نماز افضل ہے اول وقت میں تراویح ادا کرنا تراویح کی تعداد میں رکعات مقرر کرنا۔“

ان کے علاوہ ختم قرآن اور جمع رمضان تراویح پڑھنا یہ سب چیزیں صحابہ سے ثابت ہیں، جب ان اشیاء اجتماع فی المسجد، اول لیل، ختم قرآن، جمع القرآن میں صحابہ کی بات کو آپ تسلیم کرتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تعداد رکعات کے سلسلے میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

بیس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں

اس میں کوئی شک نہیں کہ بیس رکعات تراویح سنت مؤکدہ ہیں اور ہمارے نزدیک سنت مؤکدہ کی تعریف یہ ہے: ”ما واطب علیہ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أو الخلفاء الراشدون“۔ جس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا خلفاء راشدین مواطعت کریں وہ سنت مؤکدہ ہے۔ حضرت ابن عباس اور حضرت جابر کی روایات میں اگرچہ بیس رکعات کا تذکرہ ہے لیکن صحیح روایات میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تعداد رکعات کا ثبوت مشکل ہے۔ خاص کر جب اس میں مزید قیودات (جمع رمضان، مع الجماہ، مع ختم القرآن وغیرہ) بھی ہوں، ہم ان چیزوں کو صحیح خلفاء سے ثابت کرتے ہیں۔

باقی سنت سنت میں فرق ضرور ہوگا، جو درجہ سنت نبوی کا ہے ظاہر ہے کہ سنت صحابہ کا وہ درجہ نہیں ہوگا۔ جس طرح فرض دوں فرض، واجب دوں واجب ہے اسی طرح سنت دوں سنت کہلائے گا، مثلاً فجر کی دو رکعت سنت کبر کی چارہ مغرب کی دو، عشاء کی بھی دو، لیکن ان میں جو درجہ فجر کی دو سنتوں کا ہے وہ باقی سنتوں کا نہیں۔ اس لئے اگر بات کو تسلیم کر لیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صرف آٹھ رکعات کا ثبوت ہے تو بارہ رکعات کا ثبوت صحابہ سے بھی ہے۔ جس طرح وہ آٹھ سنت مؤکدہ ہیں اسی طرح یہ بارہ بھی سنت مؤکدہ ہیں، فرق صرف اتنا ہوگا کہ آٹھ مرتبہ الگ اور بارہ کا الگ ہوگا۔ کیونکہ بارہ بھی ثابت ہیں۔ علیکم بستی وسنة الخلفاء الراشدین، علی برائے طرح۔ لہذا جو حکم سنت نبوی کا ہے وہی حکم سنت صحابہ کا بھی ہے، آٹھ کو آپ سنت مؤکدہ قرار دیں اور بارہ کو سنت پشت ذال دیں یہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

کہتے ہیں کہ عنیکم ہستی وسنة الخلفاء الراشدین، سنتی سے تو سنت دینیہ مراد ہے اور دوسری سنت سے سنت سیاسیہ مراد ہے کہ امور سیاسیہ میں صحابہ کرام کی اتباع کی جائے۔ اس سے بڑھ کر احادیث میں اور کیا تحریف دستی ہے، مرا حاد و مگر احادیث میں مافقدوا، اتبعوا کے الفاظ موجود ہیں، پھر بھی سنت سے سنت دینیہ کے بجائے یہ مراد لیتے ہیں۔

**فائدہ:** مولانا مرتضیٰ حسن صاحب نے "تنقیح التقدی فی اثبات التقلید" میں لکھا ہے کہ غیر مقلدین میں سے جو تبرہ باز (ائمہ کو برا بھلا کہنے والے) ہیں وہ اہل سنت میں داخل نہیں اور جو تبرہ بازی نہیں کرتے وہ اگرچہ اہل سنت میں داخل ہیں لیکن اہل جماعت میں سے نہیں، اس لئے کہ اہل سنت و انجماعت کا ثبوت: عنیکم ہستی وسنة احمد، برشدین سے ہے اور غیر مقلدین سے ان خلفاء الراشدین کو مانتے ہی نہیں، اس لئے اہل جماعت میں سے نہیں۔

### تکامد بحث

اس ساری بحث کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ۲۳، ۲۵ اور ۲۷ رمضان کو یوشہ پڑھائی، حضرت ابن عباس و حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ میں رکعات پڑھائی ہیں، اگر مان لیں کہ یہ روایتیں ضعیف ہیں پھر بھی ہمارے لئے مضہ نہیں کیونکہ میں رکعات کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور تلقی بالقبول کے متعلق ماقبل اصول میں گزر چکا ہے کہ ضعیف حدیث کو بھی اگر تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ صحیح تعمیر کے درجے میں ہوتی ہے۔

"قد یحکم لتحدیث بانصحة: اذا تفقه الناس بالقبول وین لم یکن نہ إسداد صحیح، قال ابن صفر فی "الاستذکار" لما حکى عن الترمذی "أن البخاری صحیح حدیث البحر: هو الظهور ماوه - محل مہ: وأهل الحدیث لا یصححون مثل إسداده لكن الحدیث عندی صحیح: لأن العلماء - سہو بالقبول، قلت [الشیخ صفر أحمد العثمانی]: والقبول تارة بالقول وتارة بالعمل علیہ: ونذا قال حنفی [الحافظ ابن حجر] فی الفتح: وقول الترمذی: العمل علیہ عند أهل العلم یقتضی قوة أصله، - صغف خصوص هذا الطریق" (۱)۔

## تراویح غیر مقلدین کے مذہب میں

علامہ صادق سیالکوٹی صاحب فرماتے ہیں: ”یہ بات میری نیم روز کی طرح واضح ہو گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت پاک تو آٹھ رکعات تراویح ہی ہے اور اس سے زیادہ پڑھنا سنت نہیں بلکہ نافذ عبادت ہے۔“ (۱)۔

علامہ عبدالستار دہلوی فرماتے ہیں: ”رہا میں رکعات کو سنت عمری اور بدعت عمری کہنا اصلاً غلط اور ناقابل مسوع ہے، پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ میں رکعات نہ ہی فصل عمر سے صادر ہوئیں اور نہ ہی قول عمر سے، پھر زبردستی عمر کے متبع تھوپنا، کیا انصاف کے مراحل سے دور نہیں اور نہ ہی رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہیں“ (۲)۔

خدا جانے کس مقصد کے پیش نظر یہ حضرات ایک بدیہی مسئلے کا انکار کر رہے ہیں۔ ائمہ مجتہدین و محدثین سب اس پر متفق ہیں کہ تراویح میں رکعات ہیں اور اسے اجماع بھی قرار دیا۔ لیکن پھر بھی ”میں نے مانوں“ کی رٹ لگائی ہے۔ اگر آٹھ رکعات سے زیادہ پڑھنا نافذ عبادت ہے تو اس میں تحدید کیوں؟ نفل میں کوئی قید نہیں، جتنے نوافل پڑھنا چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ لیکن پھر بھی محدثین میں سے زیادہ کو پسند نہیں کرتے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہ کے حوالے سے گزر چکا۔ امام شافعی اہل مدینہ کے علاوہ کو بھی اجازت نہیں دیتے کہ وہ میں سے زیادہ پڑھیں، اگر یہ واقعاً نوافل ہوتے تو پھر ان میں یہ تخصیص کیوں؟ اور محققین کے اجماع کا کیا معنی؟



(۱) (صلوة الرسول: ۳۸۵، نعمانی کتب خانہ، اردو بازار لاہور)۔

(۲) (فتاویٰ مستاریہ: ۱۹/۲)۔

## غیر مقلدین کے دلائل

عن ابی سلمة بن عبد الرحمن أنه أخبره أنه سأل عائشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في رمضان؟ فقالت: ما كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطلولهن، ثم على أربعاً فلا تسئل عن حسنهن وطلولهن، ثم يعلى ثلاثاً، قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله! - قبل أن توتر؟ فقال: يا عائشة! إن عيني تمانن ولا ينام قلبي (۱)۔

”حضرت ابوسلمہ بن عبد الرحمن راوی ہیں کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رمضان کی نماز کے بارے میں دریافت کیا، تو حضرت عائشہ نے جواب دیا: رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اول چار رکعات پڑھتے ان کی عمدگی اور طوالت کیا خوب تھی، پھر چار رکعات اسی طرح پڑھتے، پھر تین رکعت پڑھتے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں: میں نے کہا یا رسول اللہ! آپ وتر ادا کرنے سے قبل سوتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جواب دیا: میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن دل بیدار رہتا ہے۔“

اس روایت سے تعداد رکعات تراویح ثابت کرتے ہیں کہ اس میں گیارہ رکعات کا تذکرہ ہے، ان میں سے

سخت صبح اور تین وتر ہیں۔

**جواب:** روایت میں لفظ ”کیف“ ہے اور کیف سوال عن العبد کے لئے نہیں آتا، بلکہ کیف سے کیفیت سمجھے میں سوال کیا جاتا ہے، تعداد کے لئے ”کسّم“ سے سوال کیا جاتا ہے، اسی لئے حضرت عائشہ نے جواباً صحیحی کا بیان فرمایا: ”فلا تسئل عن حسنهن وطلولهن“ جب سوال تعداد رکعات کے بارے میں نص نہیں تو

جواب کو کس طرح تعداد رکعات پر نص بتایا جا رہا ہے؟

۲۔ ائمہ حضرات میں سے کسی نے بھی تراویح کے اثبات کے سلسلے میں اس روایت سے استدلال نہیں کیا۔ یہ روایت تراویح کے متعلق ہوتی تو کوئی نہ کوئی امام اس سے استدلال کرتا، اس سے استدلال نہ کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ یہ روایت تراویح کے متعلق نہیں، چہ جائیکہ اس سے تعداد رکعات تراویح پر استدلال کیا جائے؟ عجیب بات یہ ہے کہ آپ کے امام داؤد ظاہری بھی اس سلسلے میں آپ کا ساتھ دینے کے لئے تیار نہیں! اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ نہ یہ روایت اور اس طرح کی دیگر روایات آٹھ رکعات تراویح کے متعلق ہوتیں تو کوئی امام و مجتہد اس طرف اشارہ تو کرتے لیکن انسانی باطل فالسقدم مثله فی البطلان۔

۳۔ مذکورہ روایت تہجد سے متعلق ہے اور تہجد و تراویح میں فرق ہے، دونوں ایک نہیں۔ اگر تہجد وتر ہے۔ دونوں ایک ہوں تو محدثین ان کے بارے میں مستقل ابواب قائم نہ کرتے، جب کہ محدثین نے تہجد کو الگ باب ہے۔ بیان کیا اور تراویح کے لئے مستقل باب قائم کیا اور یہ روایت تہجد کے متعلق ہے جیسا کہ روایت کے سیاق و سباق سے طریق سے واضح ہے۔

**اشکال:** کہتے ہیں کہ اگرچہ محدثین نے تہجد و تراویح دونوں کو الگ الگ ابواب میں ذکر کیا ہے لیکن۔ بخاری نے مذکورہ روایت کو تہجد کے باب میں بھی ذکر کیا اور تراویح کے باب میں بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تہجد و تراویح کی تعداد بھی آٹھ ہے۔

**جواب:** امام بخاری اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جس طرح تہجد غیر رمضان میں پڑھی جاتی ہے، اسی طرح تراویح کے ہوتے ہوئے رمضان میں بھی پڑھی جائے گی۔

اگر آپ کی بات تسلیم کر لیں کہ تعداد رکعات کی طرف اشارہ ہے تو تہجد کی رکعات صرف آٹھ نہیں ہیں۔ تیرہ بھی ہیں۔ جب کہ آپ گیارہ اور تیرہ رکعات تراویح کے قائل نہیں تو صرف تہجد کی خاص تعداد پر تراویح نہ تھہرنا قیاس بعید از قیاس ہے۔

مذکورہ روایت سے وتر کی تعداد تین رکعات معلوم ہوتی ہیں، جب کہ آپ ایک کے قائل ہیں، اوجہ تسلیم کیوں نہیں کرتے؟

اگر کہا جائے کہ دس رکعات تراویح، ایک رکعت و تر یا پانچ رکعات، سات، نو و تر باقی تراویح تو ہے۔

کس طرح حل کریں گے؟

حاصل یہی ہے کہ مذکورہ روایت کا تراویح سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ تہجد کے بارے میں ہے اور تراویح و تہجد مختلف ہیں، اس لئے کہ تراویح جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اور تہجد اکیلے میں پڑھتے ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وسمیت الصلوة فی الجماعة فی لیالی رمضان بالتراویح“ (۱)۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: ”یصلیٰ اربعاً فلا تسئل عن حسنہن وطلولہن“۔ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم چار رکعات پڑھتے تھے اور ظاہر ہے کہ چار رکعت ایک ہی سلام سے پڑھتے ہیں اور تراویح میں ہر دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ، چار رکعتیں دو سلام کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں۔ اس سے بھی معلوم ہو کہ یہ روایت تراویح کے متعلق نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تراویح و تہجد الگ الگ ہیں۔

حضرت عائشہ سے سوال کیا جا رہا ہے: ”کیف کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم؟“ گھر کی نماز کے بارے میں سوال ہے، جواب دیا: ”یصلیٰ اربعاً“۔ اکیلی نماز کا ذکر کیا۔ صلوة مع الجماعة کا تذکرہ نہیں کہ تراویح قرار دیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عام دنوں میں تہجد پڑھتے تھے، سائل کو شبہ ہوا کہ جس طرح عام دنوں میں پڑھتے تھے رمضان میں بھی وہی کیفیت ہے یا اس میں تبدیلی آتی ہے۔ حضرت عائشہ نے ماسبق الکلام لاجلہ۔ وہی تکفیر۔ کے لحاظ سے جواب دیا: یصلیٰ اربعاً فلا تسئل عن حسنہن وطلولہن۔ عبارت الحص میں کیفیت کو چھتے کیا، اگرچہ اشارۃ الحص کے طور پر عدد کا تذکرہ بھی کیا۔ جب سائل کا سوال کیفیت کے بارے میں ہے تو اگر اسے بیت (تعداد رکعات) کے بارے میں قرار دیں تو سوال اور جواب میں مطابقت نہیں رہے گی، لہذا یہی کہا جائے گا کہ حضرت عائشہ رمضان میں کیفیت تہجد نبوی کو بیان فرما رہی ہیں۔

محمد بن نصر المروزی نے ”مختصر قیام اللیل“ تراویح اور وتر کے متعلق لکھی اس میں باب قائم کیا: باب عدد رکعات النبی یقوم بہا الإمام للناس فی رمضان۔ اس میں ۲۳، ۲۵، ۲۷، رکعات کو تو ذکر کیا لیکن اس روایت کو سختی نہیں کیا (۲)۔ معلوم ہوا کہ عدد رکعات تراویح سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ ہے ہی تہجد کے بارے میں۔

اگر حضرت عائشہ تعداد رکعات تراویح آٹھ بیان کرتیں تو جب حضرت عمر کے زمانے میں صحابہ کرام مسجد نبوی میں ہیں رکعات تراویح پڑھتے تھے تو ضرور اس پر کبیر فرماتیں۔ اور حضرت عائشہ کا قضا سائل پر کبیر کرنا شہیر ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام کے ہیں رکعات پڑھنے پر اماں عائشہ کا کبیر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ روایت تراویح کے متعلق نہیں۔ اگر مذکورہ روایت تعداد رکعات تراویح کے بارے میں نص ہوتی تو کبیر پائی جاتی اور صحابہ کا نصحت میں رکعات پر نہ ہوتا لکن التالی باطل فال مقدم مثله۔

روایت میں چار چار رکعت کا تذکرہ ہے، آپ دو دو رکعت پڑھتے ہیں، یہ واقعہ گھر کا ہے آپ مسجد میں چھتے ہیں، روایت میں اکیلے نماز پڑھنے کا تذکرہ ہے آپ مع الجملۃ پڑھتے ہیں، آپ کے دعویٰ اور دلیل میں کتنا فرق ہے۔ فکیف یثبت بہ مدعاکم؟

نیز بعض طرق میں نماز پڑھنے کے بعد سونے اور پھر اٹھ کر وتر پڑھنے کا ذکر بھی ہے، اور آپ بھی اس پڑھتے پھر انہیں۔ جو آپ کا دعویٰ ہے حدیث اس پر دال نہیں، اور حدیث جس پر دال آپ کا دعویٰ اس سے مختلف ہے۔ اگر تراویح تہجد ایک ہی ہیں تو پھر سوال یہ ہے کہ کیا تہجد کی آٹھ ہی رکعات ہیں؟ اس کے قائل آپ بھی تہجد تو پھر بارہ، تیرہ رکعات کے بارے میں کیا کہیں گے؟ تیرہ میں سے تین وتر نکال دیں وہیں رکعت تہجد۔ آٹھ تہجد نہیں۔ الغرض تراویح اور تہجد کو ایک قرار دینے سے بھی آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تہجد کے متعلق روایات کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”والصواب أن کل شیء ذکرہ من ذلک محضہ حر اوقات متعددة وأحوال مختلفه“ (۱)۔

علامہ قرظی رحمہ اللہ حضرت عائشہ سے مروی مختلف روایات کے متعلق فرماتے ہیں: ”اشکلت رجحہ عائشۃ علی کثیر من اهل العلم حتی نسب بعضهم حديثها إلى الاضطراب“ (۲)۔ تہجد کے متعلق حضرت عائشہ سے مروی روایات میں اختلاف کی بناء پر بعض حضرات نے انہیں حصر سے کہا اور حدیث مضطرب کیسے مستدل ہو سکتی ہے؟ چہ جائیکہ اسے تعداد رکعات تراویح کے بارے میں نص کہیں۔ تہجد و تراویح میں فرق اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ تہجد کی مشروعیت مکہ میں ہوئی اور تراویح و شہد

(۱) راجع الباری، کتاب التہجد، باب کیف صلاة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: ۲۶/۳، قدیمی

(۲) راجع الباری، کتاب التہجد، باب کیف صلاة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: ۲۶/۳، قدیمی



ہرینہ میں تو دونوں ایک کیسے؟ تہجد کی رکعات مع الوتر زیادہ سے زیادہ تیرہ اور گیارہ ہیں، برخلاف تراویح کے کہ اس کی تعداد رکعات کا صحیح حدیث سے کوئی ثبوت نہیں۔

تہجد اور تراویح آپ کے ہاں ایک ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے تو آپ کو بھی چاہیے کہ رمضان اور غیر رمضان دونوں میں تراویح پڑھا کریں، جب کہ آپ اس کے قائل نہیں۔

حضرت عائشہ سے ایک روایت ہے: "إذا دخل شهر رمضان شد میزوه ثم لم بات فراشه" (۱)۔  
اور "إذا دخل شهر رمضان كثرت صلوة" (۲)۔

جب رمضان کا مہینہ آتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے تہہ بند کو باندھ لیتے یعنی خوب تیاری کرتے اور بستر پر نہیں آتے اور جب رمضان کا مہینہ آتا تو آپ کی نماز زیادہ ہو جاتی۔ "کثر" کا استعمال کیات اور عدد میں آتا ہے کیفیات میں نہیں، روایت میں تو یہ ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اگر تہجد تراویح ایک ہی چیز ہو تو رمضان اور غیر رمضان میں تعداد ایک ہی ہوگی پھر "کثر" کا کیا مطلب؟  
تہجد اور تراویح کے درمیان فرق "مسلم" کی حدیث میں صراحتاً مذکور ہے:

"عن أنس قال: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي في رمضان، فجئت منعت إلى جنبه، وجاء رجل فقام أيضاً حتى كثر هطاً، فلما أحس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلفه جعل يتجوز في الصلوة ثم دخل رحله فصلّى صلوة لا يصليهما عندنا، قال: قلنا له حين صبحا: أفطنت الليلة؟ قال: فقال: نعم، ذلك الذي حملني على الذي صنعت" (۳)۔

"حضرت انس راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رمضان میں رات کو نماز پڑھا کرتے تھے، میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آکھڑا ہوا اور نماز پڑھنے لگا، ایک اور شخص بھی شریک ہو گیا، آہستہ آہستہ ایک جماعت بن گئی، جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو میری موجودگی

۱۔ موسم الإیمان للیہقی، باب فی الصیام، فضائل شهر رمضان: ۳/۳۱۰، دار الکتب العلمیۃ۔

۲۔ (مضام)۔

۳۔ صحیح لمسلم، کتاب الصیام، باب النہی عن الوصال: ۳۵۲/۱، قدیمی۔

کا احساس ہوا تو نماز میں تخفیف کی، پھر اپنے خیمے میں داخل ہوئے اور ایسی نماز شروع کی جو ہمارے پاس نہیں پڑھی؟ حضرت انس فرماتے ہیں: صبح کے وقت ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کیا: رات کو آپ نے ہماری موجودگی کا احساس کیا؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: کیوں نہیں، اسی بات نے تو مجھے ایسا کرنے (نماز میں تخفیف اور الگ جا کر نماز پڑھنے) پر مجبور کیا۔

پہلے تراویح پڑھ رہے تھے پھر گھر میں جا کر تہجد پڑھی ہمارا استدلال ”جعل یتجوز فی الصلوۃ“ اور ”فصلی صلوۃ لا یصلیہا عندنا“ سے ہے۔

معرفہ و نکرہ کے اعادے کی صورتیں

۱- نکرہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے۔

۲- معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔

۳- نکرہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے جیسا کہ کما أرسلنا الی فرعون رسولاً

فقصی فرعون الرسول ﴿﴾ یہاں رسول سے مراد حضرت موسیٰ ہی ہیں۔

۴- معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو ثانی غیر اول ہوتا ہے جیسا کہ ﴿﴾ وقلنا ابطوا بعضکم لبعض

عدو ﴿﴾، ﴿﴾ تنک الرسل فضنا بعضهم عنی بعض ﴿﴾ اسی طرح روایت میں ”جعل یتجوز فی الصلوۃ“

الصلوۃ معرفہ ہے مفصلی صلوۃ معرفہ کا اعادہ نکرہ سے ہوا۔ قاعدے کے مطابق ثانی غیر اول ہوگا یعنی پہلی نماز اچھ

اور دوسری الگ ہے۔ پہلی تراویح جب کہ دوسری تہجد ہے۔

اگر کوئی کہے کہ یہ قاعدہ کلی نہیں تو صرف یہ کہنے سے اس کی جان نہیں چھوٹے گی بلکہ ماہر فن کا استثناء و کھت

ضروری ہے کہ اس نے اس چیز کا استثناء کیا ہو، جیسا کہ نحوی قاعدہ ہے ”کل فاعل مرفوع و کل مفعول منعوں“

یہ قاعدہ کلی ہے لیکن اگر کسی ماہر فن نے اس قاعدے سے چند مثالوں کا استثناء کیا ہو تو اس کو مان لیا جائے گا، اسی طرح:-

انسان کے لئے دوسوت اور دو حیات ہیں لیکن اللہ رب العزت نے حضرت عزیر اور بستی والے لوگوں کا استثناء کیا ہے

اسے حلیم کیا جائے گا۔

امام بخاری نے ”باب قیام النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باللیل فی رمضان“ کا باب قائم کیا (۱)۔

قیام اللیل اعم مطلق ہے، اس کا اطلاق نوافل، عشاء کی نماز، تراویح اور تہجد سب پر ہوتا ہے۔ قیام اللیل بول کر تراویح مراد لینا کون سی دلالت ہے؟ دلالت مطابقی، تقصیمی یا التزامی؟ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی ہے لیکن انسان بول کر اس کا مدلول مطابقی "زید" مراد لینا درست نہیں، اس لئے کہ انسان بغیر حیوان ناطق کے نہیں پایا جاتا اور حیوان ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاتا، اگر زید انسان کا مدلول مطابقی ہو تو انسان بغیر زید کے نہ پایا جاتا لیکن التالیٰ باطل فالقدم مثلاً انسان بغیر زید کے بھی پایا جاتا ہے عمر، بکر وغیرہ معلوم ہوا کہ زید انسان کا مدلول مطابقی نہیں۔

اگر زید کو انسان کا مدلول تقصیمی قرار دیا جائے تو پھر بھی یہ دلالت درست نہیں، کیونکہ انسان کا مدلول تقصیمی تو حیوان یا ناطق ہے کہ انسان بغیر حیوانیت کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح بغیر ناطقیت کے بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر زید انسان کا مدلول تقصیمی ہو تو انسان بغیر زید کے نہ پایا جاتا لیکن معاملہ اس کے خلاف ہے، معلوم ہوا کہ زید انسان کا مدلول تقصیمی بھی نہیں۔

زید کو مدلول التزامی قرار دینا بھی درست نہیں، اس لئے کہ اگر زید انسان کا مدلول التزامی ہو تو پھر جب بھی انسان کا اطلاق کیا جاتا زید التزاماً مذکور ہوتا حالانکہ اس طرح نہیں ہوتا، یہ دلیل ہے کہ زید انسان کا مدلول التزامی بھی نہیں، کیونکہ زید خاص جب کہ انسان عام ہے اور عام کی دلالت خاص پر تینوں دلائلوں میں سے کسی طرح بھی نہیں۔ اسی طرح قیام اللیل عام اور تراویح خاص تو عام کی دلالت خاص پر کس طرح آپ ثابت کرتے ہیں؟

اسی طرح "بخاری" میں یہ روایت بھی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تہجد گھر میں پڑھتے تھے (۱)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین راتوں میں جو نماز پڑھائی وہ تراویح تھی کیونکہ بجائے گھر کے مسجد میں ادا کی تھی، نیز اس کی رکعات کی تعداد بھی معلوم نہیں جب کہ تہجد کی رکعات اگرچہ مختلف سہی لیکن معلوم ہیں۔

### امام بخاری کا اپنا معمول

کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اشارہ کیا کہ تہجد اور تراویح ایک ہی چیز ہے، لیکن خود امام بخاری کا عمل ان کی تردید کرتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام بخاری کا عمل نقل کرتے ہیں: "کثر محمد بن اسمعيل البخاري كان أول ليلة من شهر رمضان يجتمع إليه أصحابه، فيصلي بهم ويقرا في كل ركعة عشرين آية،

و كذلك إلى أن يختم القرآن، وكان يقرأ في السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن، فيختم عند السحر في كل ثلاث<sup>(۱)</sup>۔

امام بخاری پہلے تراویح پڑھاتے تھے "فیضلی بہم" اس کے علاوہ حضرت کا اپنا معمول تہجد گزاری کا الگ تھا جسے "وكان يقرأ في السحر" سے مستحایان کیا معلوم ہوا کہ تراویح و تہجد دونوں الگ الگ ہیں۔

آپ کے ہاں تراویح و تہجد ایک ہی ہیں تو تہجد سنت مؤکدہ نہیں، اسکا تارک آپ کے ہاں بھی اور ہمارے ہاں بھی گناہ گار نہیں، پھر تراویح کے بارے میں کہہ دیں کہ اسکا تارک گناہ گار نہیں۔

تہجد میں جماعت نہیں ہوتی، اگر کوئی کہے کہ میں تراویح منفرداً پڑھوں گا اور تہجد میں جماعت کراؤں گا تو آپ اس کے متعلق کیا رائے قائم کریں گے؟ کیونکہ تراویح و تہجد آپ کے ہاں ایک ہیں۔

آپ کے شیخ النکل فی النکل مولانا نذیر حسین دہلوی کی رائے یہ ہے کہ تہجد و تراویح دونوں الگ الگ ہیں۔ اسی طرح مولانا ثناء اللہ امرتسری کی بھی یہی رائے ہے، تراویح کے متعلق فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی عد مروی نہیں۔ جب دونوں ایک ہیں تو کہہ دیں کہ تہجد کی رعات کے بارے میں بھی علم نہیں۔

دوسری دلیل:

"حدثنا محمد بن حميد الرازي، قال حدثنا يعقوب بن عبد الله، قال حدثنا عيسى بن جارية، عن جابر قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ليلة ثمانى ركعات والوتر، فلما كان من القابلة اجتمعنا في المسجد، ورجونا أن يخرج إلينا، فلم نزل فيه حتى أصبحنا، قال: إني كرهت وخشيت أن يكتب عليكم<sup>(۲)</sup>۔

اس روایت میں "ثمانی رکعات" کا ذکر ہے، اس سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرتے ہیں۔  
جواب: مذکورہ روایت سند اور مست نہیں، اس سے استدلال کرنا درست نہیں، کیوں کہ اس کی سند میں صحیحین جاریہ ہیں۔ ابن معین ان کے متعلق فرماتے ہیں: "إن عيسى بن جارية ليس بذلك<sup>(۳)</sup>، أي بالفقير

(۱) (ہدی الناری مقدمہ فتح الباری، ذکر سیرتہ و شمالہ وزہدہ: ۶۶۶، قدیمی)۔

(۲) (قیام اللیل للمروزی، باب صلوۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جماعة لیلاً تطوعاً فی شهر رمضان: ۹۴)۔

(۳) (تہذیب التہذیب: ۲۰۶/۸، دار صادر)۔

ونیسر بمقام یل خدمتہ حدیثہ، اسی طرح محدثین فرماتے ہیں: ”عیسیٰ بن جاریہ عندہ مناکیر“ عیسیٰ بن جاریہ کے پاس منکر روایات کا خزانہ ہے۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں: ”عیسیٰ بن جاریہ ہو منکر الحدیث“ (۱)۔  
**اعقواضی:** کہتے ہیں کہ ابوزرعه اور ابوحاتم نے عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق فرمایا ”لاباس بہ“ لہذا ان کی روایت قابل استدلال ہے۔

**جواب:** ابتداء اصول میں گزر کر النصیح والتضعیف لمور ظنیۃ“ ای: صحیح عند قوم وضعیف عند الاخرین اسی طرح التوثیق والتجریح امور ظنیۃ: عادل عند قوم ومجروح عند الاخرین۔۔۔ جرح وتعدیل کے معاملے میں ائمہ جرح وتعدیل میں سے ان حضرات کے قول کو لیا جائے گا جو متوسطین ہیں، ورنہ تو ہر راوی کے متعلق جرح وتعدیل دونوں مل جائیں گی۔ یہی ابوزرعه امام بخاری کے متعلق فرماتے ہیں: ان کان هذا شیخ الاسلام فسلام لهذا الاسلام حالانکہ یہاں آپ بھی ابوزرعه کی جرح کو رد کرتے ہیں، لہذا جرح وتعدیل کے ضابطے کے پیش نظر اکثر ائمہ کی رائے عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق یہی ہے کہ ان کی روایات معتبر نہیں تو ان کے مقابلے میں ابوزرعه و ابوحاتم کی توثیق کو نہیں لیا جائے گا۔

**فائدہ:** عام طور پر مشہور ہے ”الجرح معدم علی التعدیل“ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، یہ اس وقت ہے جب جرح مفسر ہو، اگر جرح مبہم اور تعدیل مبہم دونوں ہوں یا جرح مطلق اور تعدیل مطلق ہو تو اس صورت میں تعدیل مبہم یا تعدیل مطلق مقدم ہوگی، اس لئے کہ اصل تعدیل ہے۔ عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق جرح مبہم نہیں بلکہ جرح مفسر ہے کیونکہ ان کی روایات کے ناقابل اعتبار ہونے کی وجہ بیان کی گئی ”عندہ مناکیر“ اس سے بڑھ کر اور کون سی جرح مفسر ہو سکتی ہے؟ اور اس جرح مفسر کے مقابلے میں ابوحاتم و ابوزرعه کی تعدیل مبہم ہے، لہذا جرح مفسر کو تعدیل مبہم پر ترجیح دی جائے گی۔

علامہ مبارک پوری ”الدار المنن“ میں فرماتے ہیں: منکر الحدیث وصف فی الرجل يستحق به ترك (۲) ”الترك“ میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے: ای ترك الحدیث۔ منکر الحدیث ہونا راوی میں یہ وصف ہے جو ترك حدیث کا سبب ہے، اس کے ہوتے ہوئے اس آدمی سے حدیث نہیں لی جائے گی۔

عیسیٰ بن جاریہ کے علاوہ سند میں محمد بن حمید الرازی بھی موجود ہیں، ”الترغیب“ میں ان کے متعلق ہے۔  
 ”حافظ ضعیف“ (۱)۔ ”تہذیب التہذیب میں ہے: ”وقال یعقوب بن شیبہ: محمد بن حمید کثیر  
 المناکیر، وقال البخاری: فی حدیثہ نظر، وقال النسائی: لیس بثقة، وقال الجوزجانی: ردی المذهب  
 غیر ثقة“ (۲)۔

ان کے علاوہ بعض حضرات نے یعقوب بن عبد اللہ پر بھی کلام کیا ہے، لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا  
 درست نہیں۔

علاوہ ازیں تراویح کے بیس رکعات ہونے پر اجماع ہے اور الإجماع مفید القطعیہ جب کہ اگر اس  
 حدیث کو قائل استدلال مان لیں تب بھی یہ خبر واحد ہے اور ”وخبر الواحد وإن کان ثابتاً لا یفید القطع“ خبر واحد  
 ثابت ہو تب بھی وہ قطعیت کا قاعدہ نہیں دیتی اور یہ حدیث تو ثابت نہیں اور صحیح بھی نہیں، لہذا اجماع کے خلاف اس سے  
 استدلال درست نہیں۔

محمد بن حمید الرازی کی سند سے ہی حضرت ابی بن کعب کی روایت پیش کرتے ہیں جس میں حضرت ابی بن  
 کعب فرماتے ہیں: میں نے آنحضرت رکعات پڑھائیں اور عورتوں نے بھی آنحضرت رکعات پڑھیں، یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ  
 تعالیٰ علیہ وسلم کو بھی معلوم ہوا لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر کبیر نہیں فرمائی۔  
 جواب: اس کی سند میں بھی محمد بن حمید الرازی اور عیسیٰ بن جاریہ ہیں، اس سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں۔

## تیسری دلیل

”مالك، عن محمد بن يوسف، عن السائب بن يزيد أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن  
 كعب ونعيمًا أن يقرأوا للناس بإحدى عشرة ركعة“ (۳)۔  
 کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے قول سے بیس رکعت ثابت کرنا درست نہیں بلکہ انہوں نے گیارہ رکعتوں کا حکم دیا  
 تھا جن میں آنحضرت تراویح اور تین وتر ہیں۔

(۱) (الترغیب: ۲۳۳/۳، مؤسسة الرسالة)۔

(۲) (تہذیب التہذیب: ۱۲۹/۹، دار صادر)۔

(۳) (موطا إمام مالك، باب ماجاء فی قیام رمضان: ۹۸، میر محمد)۔



**جواب:** مذکورہ روایت میں شدید اضطراب پایا جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

اضطراب کی تفصیل کچھ اس طرح ہے (۱):

محمد بن یوسف سے اس روایت کو پانچ حضرات نقل کرتے ہیں:

۱- امام مالک جیسا کہ مذکورہ روایت ہے اس میں صرف یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا حکم دیا تھا، لیکن حضرت عمر کی

شرکت کے بارے میں یہ روایت ساکت ہے کہ خود وہ شریک تھے یا نہیں؟

۲- یحییٰ بن قطان محمد بن یوسف سے نقل کرنے والے دوسرے شاگرد ہیں فرماتے ہیں: حضرت عمر نے

نوؤں کو ابی بن کعب اور تنیم داری پر جمع کیا۔ حضرت عمر کے فعل کا ذکر نہیں کیا۔

۳- تیسرے شاگرد عبدالعزیز بن محمد ہیں جو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر کے زمانہ خلافت میں ہم گیارہ

رکعات پڑھتے تھے۔ اس میں کوئی تذکرہ نہیں یہ گیارہ رکعات حضرت عمر کے حکم سے تھیں یا از خود گیارہ پڑھتے تھے۔

۴- چوتھے شاگرد ابن ابی بنی جوف نقل کرتے ہیں: ”ہم تیرہ رکعات پڑھتے تھے“ یہ تیرہ رکعات از خود پڑھتے

تھے یا حضرت عمر کے حکم سے تھیں، اس کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۵- پانچویں شاگرد عبدالرزاق ہیں جو اکیس رکعات نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے اکیس رکعات کا حکم دیا تھا۔

مذکورہ روایات میں اتنا اضطراب ہے تو اس اضطراب کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کیسے

ممکن ہو سکتا ہے؟

**جواب:** ۲- ایک عام سا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں مختلف روایات ہیں گیارہ رکعات، تیرہ

رکعات، اکیس رکعات، تیس رکعات اور ”العدد الأقل لا یبنا فی العدد الاکثر“ عدد اقل سے عدد اکثر کی نفی نہیں

ہوتی اور احتیاط عدد اکثر میں ہے۔ تیس رکعات میں گیارہ رکعات موجود ہیں لیکن گیارہ میں تیس موجود نہیں اور

عبادات میں احتیاط پر عمل کرنا چاہیے، لہذا تراویح کو تیس رکعات پڑھنا ہی احتیاط اور موافق اجماع ہے۔

**جواب:** ۳- محمد بن یوسف کے ہم درس یزید بن حصیہ ہیں، بیہقی کے حوالے سے ان کی روایت گزری جس

مشرین رکعت آیا ہے۔ پہلے تو محمد بن یوسف کے شاگردوں میں اختلاف اب تو ہم درس بھی اختلاف کر رہے ہیں۔



**اعتراض:** کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے بیس رکعات کا حکم تو دیا تھا لیکن خود شرکت نہیں کی۔

**جواب:** بیس رکعات کا حکم دینا ہدایت ہے یا بدعت و ضلالت؟ اگر ہدایت ہے تو کم از کم جو اس پر عمل پیرا ہونا چاہے اسے عمل کرنے دیں اور اگر بدعت و ضلالت ہو تو پھر (نعوذ باللہ) آپ حضرت عمرؓ کے متعلق کیا کہیں گے؟

**اعتراض:** کبھی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے بیس رکعات کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ لوگوں نے از خود بیس رکعات پر مبنی شروع کی تھیں۔

**جواب:** عقل سے بعید ہے کہ پورے مینے مسجد میں ایک بڑی جماعت دیکھ بیس تراویح ادا کرے اور خلیفہ وقت کو علم تک نہ ہو۔ نیز حضرت عائشہؓ کا حجرہ مسجد نبویؐ سے متصل ہے وہ بھی اسی سے بے خبر ہذا امر عجیب۔

### فوائد متفرقہ

تراویح کے مسئلے میں اگرچہ حنفیہ مدعی اور غیر مقلدین مدعا علیہ ثانی اور سائل ہیں لیکن اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ غیر مقلدین کو مدعی بنایا جائے، اس طرح کہ ان سے کہا جائے بیس رکعات تراویح قرآن و سنت کے موافق ہیں یا قرآن و حدیث کے خلاف؟ اگر موافق ہیں تو مناظرے کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر آپ انہیں خلاف قرآن و سنت کہیں جو کہ آپ کا دعویٰ ہے تو آپ مدعی اور ہم مدعا علیہ ثانی اور سائل ہیں۔

قرآن و سنت کی مخالفت اس وقت ہوگی جب آپ حدیث صحیح، متصل السند، غیر معلل، غیر شاذ سے تراویح کی تعداد آٹھ رکعات ثابت کریں اور جب آپ اسے ثابت ہی نہیں کر سکتے اور نہ ہی صحیح تعداد ثابت ہے جیسا کہ نواب صدیقی حسن اس بات کے قائل ہیں کہ تراویح کے سلسلے میں کوئی عدد معین منقول نہیں اور صحابہ نے ایک تعداد پر اجماع کر لیا ہے تو قرآن و سنت کے خلاف کیسے؟

کیا نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کسی نماز کو تراویح کہا ہے؟ اگر کہا ہے تو اسے دکھائیں۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس لفظ کا اطلاق ثابت نہیں، جب کہ آپ کی کتابوں میں بھی بکثرت یہ لفظ موجود ہے اور یقیناً آپ اسے صحابہ کرام سے منقول ہونے کی وجہ سے لیتے ہیں، تو اسی طرح صحابہ کرام سے تعداد رکعات کے متعلق واقع اجماع کو بھی لے لیں۔



## آمین بالجہر

### تعمین مدعی

اس مسئلے میں بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ مدعی کی تعریف ”من اذا ترك شرباً“ ان پر صادق آتی ہے، اگر یہ تصحیح اپنے دعویٰ (آمین بالجہر) سے باز آجائیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔

نیز مدعی کی دوسری تعریف: ”الذي يثبت امرًا زائداً فهو المدعى“ کے پیش نظر بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ آمین کہنے پر فریقین کا اتفاق ہے، غیر مقلدین ایک امر زائد (صفت جبر) کو ثابت کرتے ہیں، لہذا وہ مدعی ہیں۔ اسی طرح جو خلاف اصل کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق بھی غیر مقلدین مدعی ہیں، کیونکہ آمین دعا ہے اور دعا میں اصل اختفاء ہے لیکن غیر مقلدین خلاف اصل کے مدعی ہیں کہ دعا بالجہر ہو۔

### حجج

احناف و مالکیہ کے نزدیک آمین بالسر کہنا سنت ہے، امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے: ”فقال الحنفية سنت والشافعية في الجديد: يأتى بها سرّاً، وقال الشافعية في القديم وأحمد: يجهر بها في السجدة“ (۱)۔

### بجہر

غیر مقلدین چونکہ مدعی ہیں، لہذا دعویٰ لکھنا ان کی ذمہ دہری ہے اور دعویٰ میں اس چیز کا خاص لحاظ رکھنا کہ ثبوت و عدم ثبوت پر نہیں بلکہ مسئلہ مختلف فیہا کی شرعی حیثیت متعین کرنا لازمی ہے، لہذا انفس ثبوت کا رآمد مفید سمجھا کہ یہ کہا جائے کہ ”آمین بالجہر ثابت ہے“ بلکہ اس ثبوت کو کسی نہ کسی حکم شرعی (فرض، واجب، سنت

وغیرہ) سے متصف کرنا ہوگا۔

غیر مقلدین سے دعویٰ میں یہ لکھواتا بھی ضروری ہے کہ آمین بالجبر ہر مقتدی کے لئے (خواہ وہ ابتداء سے نہ) کے ساتھ ہو یا درمیان میں آیا ہو یا اختتام فاتحہ کے وقت آیا ہو) سنت یا واجب ہے۔

اور یہ بھی لکھوائیں گے کہ ”مقتدی کا امام کی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجبر کہنا اور اپنی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجبر نہ کہنا سنت ہے“ کیونکہ ان کے ہاں ہر مقتدی کو فاتحہ پڑھنی ہے، جب کہ اپنی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجبر نہیں کرتے۔ اگر غیر مقلدین یہ دعویٰ لکھ کر دیں کہ ”ہر مقتدی کا جہری نمازوں میں امام کی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجبر نہ کہنا اور اپنی فاتحہ کے اختتام پر آمین بالجبر نہ کہنا سنت مؤکدہ ہے“ تو ہمارا جواب دعویٰ یہ ہوگا:

جواب دعویٰ

”مقتدی کے لئے آمین بالجبر کہنا خلاف اولیٰ ہے۔“

## دلائل احناف

۱..... آمین دعا ہے جیسا کہ ”بخاری“ میں حضرت عطاء سے منقول ہے: ”وقال عطاء: آمین دعا: (۱)۔“

اور دعا میں انفاء اولیٰ ہے، ارشاد ربانی ہے: ﴿ادعوا ربکم تضرعاً وخفیة﴾ [الأعراف: ۵۵]، ۵۰۔

نادی ربہ بندا خفیاً﴾ [مریم: ۲۳]۔

۲..... عن وائل بن حجر أن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قرأ ﴿غیر المفضوب عیہ

ولا الضالین﴾ فقال: آمین، وخفض بها صوته“ (۲)۔

”وائل بن حجر راوی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غیر المفضوب

علیہم والاضالین﴾ پڑھی اور آہستہ سے آمین کہی۔“

اس روایت پر چار قسم کے اعتراض کئے جاتے ہیں:

۱۔ شعبہ سے اس روایت میں غلطی ہوئی، انہوں نے حجر بن العنبر کے بجائے عن حجر

(۱) (الصحيح للبخاری مع العمدة، کتاب الأذان، باب جهر الإمام بالتأمين: ۶/۶۹، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (السنن للترمذی، کتاب الصلوة، باب ما جاء في التأمين: ۵۸/۱، سمیع)۔

حجر کہا۔

۲۔ شعبہ نے حجر اور وائل کے درمیان علقمہ کا واسطہ بڑھایا۔

۳۔ شعبہ نے ”خفص بہا صوتہ“ کے الفاظ نقل کئے جب کہ روایت میں ”مذبہا صوتہ“ کے الفاظ ہیں۔

۴۔ علقمہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تو انہوں نے کس طرح اپنے والد سے یہ روایت سنی؟

ان تمام اعتراضات کے تسلی و توفی بخش جوابات علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ نے تفصیلاً ”معارف السنن“ میں

نہ کئے ہیں (۱)۔

۳۔ ”کان عمر و علی لا یجہر ان بسم اللہ اتر حمن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین“ (۲)۔

”حضرت عمر و حضرت علی بسم اللہ، تعوذ اور آمین جہرا نہیں کہتے تھے۔“

۴۔ ”عن والہ بن حجر أنہ صلی مع النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حین قال: ﴿غیر

معضوب علیہم ولا تضلیس﴾ قال: آمین، یخفص بہا صوتہ. ہذا حدیث صحیح عی سرف

یحین ولم یخرجاه“ (۳)۔

”حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء

میں نماز پڑھی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ﴿غیر المعضوب علیہم ولا الضالین﴾ کے

بعد پست آواز سے آمین کہی۔ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔“

۵۔ ”عن والہ بن حجر قال: صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، فسمعتہ

حیر قال: ﴿غیر المعضوب علیہم ولا الضالین﴾ قال آمین، وأخفی بہا صوتہ (۴)۔

## غیر مقلدین کے دلائل

۱۔ ”عن أبی ہریرۃ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم إذا فرغ من قراءة أم

جعرف السنن، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی التأمین: ۲/ ۴۰۰، ۴۰۵، سعید

۳۔ وشرح معانی الآثار، کتاب الصلوۃ، باب قراءة بسم اللہ فی الصلوۃ: ۱/ ۱۴۰، سعید.

۴۔ المستدرک للحاکم کتاب التفسیر: ۲/ ۲۵۳، دار الکتب العلمیۃ.

۵۔ مس دارقطنی، کتاب الصلوۃ، باب التأمین فی الصلوۃ: ۱/ ۶۸۶، دار الکتب العلمیۃ.

نہ ان، رفع صوته، وقال آمین“ (۱)۔

”حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب فاتحہ پڑھ لیتے تو  
بآواز بلند آمین کہتے۔“

”عن والی بن حجر قال: سمعت النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب۔“

عقبہ ولا الضالین ﴿﴾ وقال آمین، ومسبھا صوته“ (۲)۔

”حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں میں نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سنا ﴿غیر

المغضوب علیہم والضالین ﴿﴾ کے بعد کھینچ کر آمین کہی۔“

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کا آمین بانجبر کہنا سنت ہے اور منفرد امام کا حکم ہر چیز میں واحد ہے

لہذا مقتدی کے لئے بھی آمین بانجبر کہنا ثابت ہے۔

جواب: ثبوت الشی لا یفید کونہ سنۃ لو واجباً کسی چیز کا ثابت ہونا اس کے سنت یا واجب ہونے

کی دلیل نہیں بلکہ اس کے لئے مستقل دلیل مطلق چاہیے، ہوں قانناً ثابت ہے، لیکن اسے سنت یا واجب آپ بھی  
نہیں کہتے، لہذا اس ثبوت مفید نہیں۔

۲..... آپ کا دعویٰ ہے اہل حدیث کے دو اصول: اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول لہذا آپ کا استدلال۔

صرف انہی دو سے معتبر ہوگا۔ مقتدی کو منفرد امام پر کس طرح قیاس کرتے ہیں؟ قیاس تو آپ کے نزدیک جائز ہی  
نہیں۔

۳..... ”حدثنا محمد بن کثیر قال أخبر ناسفین عن سمة، عن حجر أبي العنبر۔“

الحضرمی عن والی بن حجر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم إذا قرأ ﴿بسم اللہ﴾

الضالین ﴿﴾ قال: آمین، ورفع بها صوته“ (۳)۔

”حضرت وائل بن حجر فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب

﴿ولا الضالین ﴿﴾ کہتے تو بآواز بلند آمین کہتے۔“

(۱) رستر دار قضی، کتاب الصلوۃ، باب التامین فی الصلوۃ: ۶۸۸/۱، دار الکتب العلمیۃ۔

(۲) (السنن بشرمدی، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی التامین: ۵۷/۱، سعید)۔

(۳) (سر ابوداؤد، کتاب الصلوۃ، باب التامین ورواہ الإمام: ۱۴۲/۱، إمدادہ)۔

**جواب:** جس وہم کی نشاندہی آپ نے شعبہ کی روایت میں کی کہ شعبہ حجر اُبی العننس کہتے ہیں حالانکہ یہ حجر بن العننس ہے، وہی وہم یہاں سفیان سے بھی ہوا ہے۔

۲۔ حدیث میں متذہبوں کے آئین باجر کہنے سے متعلق کوئی بات نہیں کہ اس سے اس پر آئین باجر پر تردید لایا جائے۔

۳۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا امین باجر کہنا عارضی اور تعلیمی تھا جیسا کہ ابو البشر دولاہی نے کتاب "سواء الکئی" میں وائل بن حجر بنی کی روایت نقل کی ہے: "وقرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" فقال: من بعد بها صوته، ما أراه إلا ليعلمنا" (۱)۔

"آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کے بعد کھینچی کر آئین بنی، میں یہی سمجھتا ہوں کہ آپ کا کھینچ کر آئین کہنا ہماری تعلیم کے لئے تھا۔"

"جبر عارض کی کئی مثالیں موجود ہیں، علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما الجهر انعارض فمثل معنى تصحيح أنه كان يجهر بالآية أحياناً، ومثل جهر بعض الصحابة خلفه بقوله: "ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه"، ومثل جهر عمر بقوله: "سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك"، ومثل جهر ابن عمرو أبي هريرة بالاستعاذة، ومثل جهر ابن عباس خنزرة على الجنائز ليعلموا أنها سنة، ويمكن أن يقال: جهر من جهر بها من الصحابة كان على الوجه ليعرفوا أن قراءتها سنة، لا لأن الجهر بها سنة" (۲)۔

"جبر عارض کی مثلہ میں سے چند یہ ہیں: نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بسا اوقات سری نمازوں میں جبراً پڑھنا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء میں بعض صحابہ کرام کا جبراً سبحانک اللہم وبحمدک الخ پڑھنا، حضرت ابن عمر و ابو ہریرہ کا جبراً استعاذہ پڑھنا، حضرت ابن عباس کا نماز جنازہ میں جبراً قرأت کرنا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ بھی سنت ہے، اسی طرح بسم اللہ کے متعلق کہا جائے گا کہ جن صحابہ نے جبراً بسم اللہ پڑھی ان کا مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا



کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے، یہ مقصد نہیں تھا کہ بسم اللہ جہر سنت ہے۔

غیر مقلدین جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں اکثر دلائل میں جہر کا ذکر نہیں صرف نقط قول موجود ہے اور "قول" جہر پر دلالت نہیں کرتا، حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعے میں ہے ﴿فَالِ انْتُمْ شَرُّ مَكَانًا﴾ [یوسف: ۷۷] یہاں جہر نہیں۔

اسی طرح مؤمنین کی صفات بیان کی گئی ہیں: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: ۱۵۶] یہاں بھی بالاتفاق زبان سے یہ کہنا شرط نہیں، صرف یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ سب کچھ اللہ ہی ملک ہے اور سب نے اللہ کے پاس لوٹ کر جانا ہے۔ "مسلم" میں روایت ہے: "وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ" (۱)۔

آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مقتدی "ربنا لك الحمد" جہر سے نہیں کہے گا۔

وجوہ ترجیح

آمین کے متعلق جن روایات میں رفع صوت کی تصریح ہے، ان میں اکثر کی سند میں کلام ہے اور جو روایات سند اورست ہیں وہ تعلیم پر محمول ہیں، اس کے خلاف آمین بالسر کی روایات اونی للقرآن ہیں کہ آمین دعا ہے اور دعا میں اخفاء اولیٰ ہے۔

آمین بالسر پر بزرگ صحابہ کرام عمل پیرا تھے، جیسا کہ "الجوہر النقی" میں علامہ طبری کے حوالے سے ہے:

"قال الطبري: وروى ذلك [إخفا التأمين] عن ابن مسعود، وروى عن النخعي والشعبي

وإبراهيم التيمي كانوا يخفون. والصواب أن الخبرين بالجهر بهما والمخافة صحيحان، وعمل بكل

من فعليه جماعة من العلماء، وإن كنت مختاراً خفض الصوت بهما؛ إذ كان أكثر الصحابة والتابعين

على ذلك" (۲)۔

"علامہ طبری فرماتے ہیں: آمین بالسر حضرت ابن مسعود سے مروی ہے، ابراہیم تمیمی،

فصی، ابراہیم تمیمی آمین بالسر پر عمل پیرا تھے۔ صحیح بات یہ ہے کہ آمین بالجہر و آمین بالسر دونوں کی

(۱) (الصحيح نسلم، كتاب الصلوة، باب التشهد في الصلوة: ۱/۱۷۳، قديمی)۔

(۲) (الجوهر النقي على البيهقي، كتاب الصلوة، باب جهر الإمام بالتأمين: ۵۸/۲، تاليفات اشرفيه ملتان)۔

روایات صحیح ہیں اور علماء کی ایک بڑی جماعت دونوں طرف ہے، اگر آپ کسی ایک کو ترجیح دینا چاہتے ہیں تو آمین بالسر کو اختیار کریں کیونکہ صحابہ و تابعین کی اکثریت اسی پر عمل پیرا تھی۔

علاوہ ازیں آمین بالسر کو تواتر عملی جیسی تائیدات حاصل ہیں اور تواتر عملی کی حیثیت ماقبل میں گزر چکی کہ تواتر عملی تواتر السند سے بھی قوی ہے۔

اس کے علاوہ اگر آمین بالجہر سنت ہوتی اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کی جماعت دن میں تین مرتبہ اس پر عمل پیرا رہتے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت آمین بالجہر کی روایت کرتی، جب کہ ایک بھی صحیح و مرتفع مدعا پر نص روایت موجود نہیں، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آمین بالجہر سنت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہم ہند جہرا پڑھنے کے متعلق فرماتے ہیں: "فلان کون النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یجہر بہا [البسملۃ] جماعاً، و اکثر الصحابة لم ینفوا، ذلك ولم يفعلوه متمنع قطعاً" (۱)۔

"یہ بات بالکل ناممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو ہمیشہ جہراً بسم اللہ کہیں اور صحابہ کی اکثریت نہ اسے نقل کرے اور نہ ہی اس پر عمل پیرا ہو۔"

مزید فرماتے ہیں: "فمن المعلوم أن الجہر بہا [البسملۃ] مما تتوافر الہمم والدواعی علی نقلہ، سو کان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یجہر بہا کالجہر بسائر الفاتحة لم یکن فی العادة ولا فی شرع ترک نقل ذلك، بل لو انفرد بنقل مثل هذا الواحد والاثنان لقطع بکذبہما" (۲)۔

"یہ بات ذہنی چمپی نہیں کہ جہراً بسم اللہ پڑھنا ایسی چیز ہے جسے نقل کرنے کی وجوہات و اسباب بہت ہیں، اگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فاتحہ کی طرح بسم اللہ بھی جہراً پڑھا کرتے تو عادتاً و شرعاً یہ بات ناممکن ہے کہ اسے نقل نہ کیا جائے، بلکہ اگر اس قسم کے مسائل (جن کا وقوع کثرت سے ہو) میں بجائے ایک بڑی جماعت کے صرف ایک دوراوی روایت کریں، تو ان کی روایت بالکل ناقابل اعتبار ہوگی۔"

یہی معاملہ آمین بالجہر کا ہے اگر آمین بالجہر سنت ہوتی اور صحابہ کرام کی بڑی جماعت اس پر عمل پیرا رہتی تو اس

کے روادۃ تو اتر کی حد تک ہوتے۔ غیر مقلدین ”لو انفراد بنقل مثل هذا الخ“ کے متعلق کیا لب کشائی کریں گے؟  
اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر آئینہ بالسرست ہوتی تو اس کے روادۃ بھی کثیر تعداد میں ہونے چاہیں حالانکہ  
یہاں بھی کثرت مفقود ہے، اس کا جواب علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت میں ہے:

”قل قبل هذا معارض بترك الجهر بها؛ فإنه مما تتوافر الهمم والنوعى على نقله، ثم هو مع ذلك ليس منقولاً بالتواتر، بل قد تنازع فيه العلماء، كما أن ترك الجهر بتقدير ثبوته كان يداوم عليه ثم لم يُنقل نقلاً قاطعاً، بل وقع فيه النزاع.“

قبیل: الجواب عن هذا من وجوه: أحدها أن الذي تتوافر الهمم والنوعى على نقله في شعبة  
ويجب نقله شرعاً هو الأمور الوجودية، فأما الأمور العدمية فلا خبر لها ولا ينقل منها إلا ما ضر  
وجوده، أو احتيج إلى معرفته، فيُنقل للحاجة..... وإن عدم النقل يدل على أنه لم يكن نقلاً قاطعاً عتة  
وشرعاً، بل يُستدل بعدم نقله مع توافر الهمم والنوعى في العادة والشرع على نقله أنه لم يكن (۱)،

”حاصل جواب یہ ہے کہ امور وجودیہ ایسی چیز ہے کہ عادتاً اس کے نقل کی وجوہات

واسباب وغیرہ زیادہ ہوتے ہیں اور شرعاً انہیں نقل کرنا واجب ہوتا ہے، امور عدمیہ تو ہوتے ہی

معدوم ہیں ان کے متعلق خبری نہیں ہوتی، تو انہیں کس طرح نقل کیا جائے، البتہ ایسے امور عدمیہ

جن کے ظہور پذیر ہونے کی امید ہو یا ان کی معرفت کی ضرورت پڑے تو بنا بر ضرورت انہیں نقل

کیا جاتا ہے..... کسی چیز کو عادتاً و شرعاً جس طرح نقل ہونا چاہیے تھا اس طرح نقل نہ ہونا اس بات

کی دلیل ہے کہ وہ چیز ہے ہی نہیں بلکہ عادتاً و شرعاً باوجود نقل کی وجوہات واسباب کے اس طرح

نقل نہ ہونا نہ ہونے کی دلیل ہے۔“





## طلاق ثلاثہ

ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک تینوں واقع ہو جائیں گی، چاہے مجلس ایک ہو یا مختلف، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں میں سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

### الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں

الفاظ طلاق کی مختلف صورتیں ہیں: ۱- أنت طالق و طالق و طالق، ۲- أنت طالق طالق طالق، ۳- أنت الطلاق الطلاق الطلاق، ۴- أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، ۵- أنت طالق واحدة، أنت طالق ثنتين، أنت طالق ثلاثاً.

پھر عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا۔ ان تمام صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو متعین کریں کہ کس صورت میں تین طلاقیں کو ایک شمار کیا جائے گا؟ یا ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ غیر مقلدین اس میں کسی صورت کی تعیین نہیں کرتے۔

ہم مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کرتے ہیں۔ اگر مدخول بہا ہو تو ان تمام صورتوں میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، اگر غیر مدخول بہا ہو تو "أنت طالق و طالق، أنت طالق طالق طالق" وغیرہ میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی طلاق سے ہی بیوی باندہ ہو جائے گی اور باقی دو لغو ہوں گی۔

### مذہب

مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک یہی ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔ علامہ نووی رحمہ اللہ "شرح مسلم" میں فرماتے ہیں: "وقد اختلف العلماء فیمن قال لامرأته: أنت طالق

ثلاثاً، فقال الشافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد وجماهير العلماء من السنن والشافعي، يقع ثلاثاً،  
، قال طاؤس وبعض أهل الظاهر: لا يقع بكلمة إلا واحدة“ (۱)۔

”اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے تمہیں تین طلاق، امام شافعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ،

امام احمد اور جمہور حنفیہ میں متاخرین فرماتے ہیں: تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، طاؤس اور  
بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔“

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وإن طلق ثلاثاً بكلمة واحدة وقع الثلاث، وحرمت عليه  
حتى تنكح زوجاً غيره، ولا فرق بين الدخول وبعده، روى ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر  
وعبد الله بن عمرو وابن مسعود وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم“ (۲)۔  
”اگر کوئی ایک ہی کلمے سے تین طلاقیں دے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور  
بیوی اس پر حرام ہو جائے گی تا وقتیکہ وہ کسی اور سے نکاح کرے اور وہ اپنی مرضی سے طلاق دے یا  
اس کا انتقال ہو جائے، چاہے عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا۔ یہی حکم حضرت ابن عباس،  
ابو ہریرہ، ابن عمر، عبد اللہ بن عمرو، ابن مسعود اور حضرت انس سے مروی ہے۔ اکثر تابعین وائمہ کی  
بھی یہی رائے ہے۔“

مدعی

اس مسئلے میں غیر مقلدین مدعی ہیں، کیوں کہ مدعی کی تعریف ”من إذا ترك تركاً“ غیر مقلدین پر صادق آتی  
ہے، اگر وہ اپنے دعویٰ ”تین کو ایک شمار کرنا“ سے باز آجائیں تو ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔  
نیز غیر مقلدین خلاف ظاہر کے دعویٰ دار ہیں، کیوں کہ بالاتفاق لفظ ”تین“ کا مدلول معنی بھی تین ہونا چاہیے  
لیکن غیر مقلدین ”تین“ کے مدلول کو ایک قرار دیتے ہیں جو کہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کا دعویٰ دار مدعی ہوتا ہے۔  
اسی طرح ”أنت ضائق ضائق“ دوسرے اور تیسرے لفظ سے دوسری اور تیسری طلاق مراد لینے

(۱) (شرح مسلم للنووي، كتاب الطلاق، باب الطلاق الثلاث: ۴۷۸/۱، قدیمی)۔

(۲) (المعنى لابن قدامة، كتاب الطلاق: ۲۲۴/۸، دار الفکر)۔

تا۔ کہ ہے، اور ان سے دوسری اور تیسری طلاق مراد نہ لینا تاکید ہے۔ جب کہ کلام میں اصل حمل علیٰ لفظا سہ ہے۔  
غیر مقلدین خلاف اصل پر عمل پیرا ہیں۔

مدی کی ایک اور تعریف "الذی ثبت امرًا زائدًا فهو المدعی" بھی غیر مقلدین پر صادق آتی ہے وہ اس طرح کہ تین کا معنی مدلول تین ہے اتفاق بات ہے، لیکن غیر مقلدین ایک امر زائد کو ثابت کرتے ہیں کہ اگرچہ تین کا مدلول تین ہے لیکن اس مسئلے میں ایک ہے۔

دعویٰ

مدی چونکہ غیر مقلدین ہیں لہذا دعویٰ لکھنا ان کی ذمہ داری ہے۔ دعویٰ میں ان سے الفاظ طلاق کی مختلف صورتوں میں کسی ایک صورت کی تعیین کروائیں یا یہ لکھوائیں کہ تمام صورتوں کا حکم ایک ہے۔ اسی طرح مجلس واحد کی حدود کی تعیین بھی ضروری ہے کہ مجلس واحد سے مراد ایک طہر کامل ہے، مجلس حقیقی ہے یا مجلس حکمی؟ طلاق وقفے وقفے سے ہو یا لگاتار تین جیسے ہوں، دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟

اگر غیر مقلدین اپنا دعویٰ لکھیں کہ مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں خواہ تین جملوں میں ہوں یا ایک ہی جملے سے، وقفہ وقفہ سے ہوں یا بلا وقفہ، بیوی مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ایک شہد ہوں گی۔

جواب دعویٰ

اس دعویٰ کے جواب میں ہم جواب دعویٰ یوں لکھیں گے: "مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شہد ہوں گی۔"

## دلائل جمہور

﴿الطلاق مرتان﴾ إلی قولہ ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً

عمرہ﴾. [البقرة: ۲۲۹، ۲۳۰].

پہلے ﴿الطلاق مرتان﴾ کا ذکر ہے، اس کے بعد فرمایا ﴿فإن طلقها﴾ "فا" تعقیب بلا فصل کے لئے آتی ہے یعنی دو طلاقوں کے بعد فوراً تیسری طلاق دی جائے تو وہ عورت اس خاوند پر حرام رہتی ہے، تاوقتیکہ شوہر مٹانی اس سے نکاح کرے پھر وہ اپنی مرضی سے طلاق دے یا اس کا انتقال ہو جائے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔ علامہ بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "قال الشافعی



رحمہ اللہ: فالقیران - واللہ أعلم - بدل علی أن من طلق زوجة له - دخل بها أو لم يدخل بها - ثلاثاً، لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره“ (۱)۔

”امام شافعی فرماتے ہیں: قرآن سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ دخول بہا یا غیر دخول بہا

بیوی کو تین طلاقیں دے تو بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے۔“

۲- علامہ نووی رحمہ اللہ نے جو من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا [الطلاق: ۱] کو بھی جمہور کے دلائل میں ذکر کیا۔ فرماتے ہیں: ”واحتج الجمهور بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهُ يَحْدُثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾، قالوا: معناه إن السُّطْلِقَ قد يحدث له الندم، فلا يمكنه تداركه لوقوع النيبونة، فلو كانت الثلاث لم تقع، لم يقع طلاقه هذا إلا رجعيًا، فلا يندم“ (۲)۔

”جمہور کا استدلال جو من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله

بحدث بعد ذلك أمرا سے بھی ہے۔ حاصل استدلال یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد کبھی

شوہر کو ندامت ہوتی ہے لیکن اب کچھ ہاتھ نہیں آتا، اگر بیک وقت دی گئی تین طلاقیں تین نہ

ہوتیں بلکہ ایک ہوتی تو اسے رجعی کہا جاتا اور شوہر کو اپنے کئے پر ندامت نہ ہوتی۔“

لكن التالي باطل فالمقدم مثله في البطلان.

۳- عویر مجملانی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: ”قال سهل: فلما فرغ من تلا عنهما قال عویر:

كذبت عليها يا رسول الله! إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم“۔

قال في الكتاب: فقد طلق عویر ثلاثاً بين يدي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، ولو كان

ذلك محرماً لنهاه عنه“ (۳)۔

(۱) (سنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في إحصاء الطلاق الثلاث: ۷/ ۴۵۴)۔

(۲) (شرح النووي، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث: ۱/ ۴۷۸، قدیمی)۔

(۳) (سنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة: ۷/ ۵۳۸)۔

”سہل فرماتے ہیں: جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہوئے تو عویر نے کہا: اگر میں اس بیوی کو رکھوں تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ میں نے جھوٹا الزام لگایا (حالانکہ اس طرح نہیں) چنانچہ عویر نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حکم سے قبل ہی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ امام شافعی ”کتاب الام“ میں فرماتے ہیں: عویر نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دیں، اگر ایسا کرنا حرام ہوتا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہیں منع فرماتے۔“

۴- ”عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً، فتزوجت، فطلقت، فسل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أتحل للأول؟ قال: لا، حتى يدوق عسلتها كما ذاق الأول“ (۱)۔

”حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس نے دوسری جگہ نکاح کیا وہاں سے بھی طلاق ہوگئی، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا گیا: اب وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہے اگر پہلا شوہر اس سے نکاح کرنا چاہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اس وقت تک حلال نہیں جب تک دوسرا شوہر اس کی جماعت سے لطف اندوز نہ ہو جس طرح پہلا لطف اندوز ہوا۔“

امام بخاری کے صنیع سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجلس واحد کی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے ”باب من أجاز الطلاق الثلاث“ باب قائم کیا۔ لیکن ”باب من جعل الثلاث واحدة“ وغیرہ قائم نہیں کیا۔

۵- ”بیہقی“ میں حضرت ابن عمر کی حدیث ہے، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: ”فقلت: یا رسول الله! أفرأيت لو أني طلقته ثلاثاً كان يحل لي أن أراجعها؟ قال: لا، نين منك وتكون معصية“ (۲)۔

”میں نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا: اگر میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تو میرے لئے پھر مراجعت جائز ہوتی؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث: ۷۹۱/۲، قدیمی)۔

(۲) (السنن الکبری للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء فی إمضاء الطلاق الثلاث: ۵۴۷/۷)۔

بلکہ وہ تم سے الگ ہو جاتی اور ایب کرنے (بیک وقت تین طلاقیں دینے) کا کثرہ ہوتا۔

۶- حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت: ”تبت ابی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم . فقت .

یا رسول اللہ! انی طلقت امرأتی البتہ، فقال: ما أردت بها؟ قلت: واحدة، قال: واللہ، فنت: واللہ“ (۱)۔

”میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پوچھا: تمہارا تین طلاقیں کا ارادہ تھا؟ میں نے کہا: ایک طلاق کا ارادہ تھا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: حلفیہ کہتے ہو، میں نے کہا: حلفیہ کہتا ہوں۔“

اگر تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتیں تو قسم لینے کی ضرورت نہیں تھی اور نہ ہی یہ پوچھنے کی ضرورت تھی کہ آپ نے کتنی طلاقیں کا ارادہ کیا۔

## غیر مقلدین کے دلائل

۱- حضرت ابن عباس کی روایت: ”کان الطلاق علی عهد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر ضلاق الثلث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه إناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم“ (۲)۔

”آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کے عہد اور حضرت عمر کے ایام خلافت کے ابتدائی دو سال میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں، حضرت عمر نے فرمایا لوگوں نے اپنے معاملے میں جلد بازی سے کام لیا حالانکہ ان کو سوچنے اور سمجھنے کا وقت حاصل تھا، ہم کیوں نہ ان تین کو ان پر نافذ کر دیں تو حضرت عمر نے ان پر تین ہی نافذ کر دیں۔“

جواب: علامہ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں: ”وأما حديث طاووس عن ابن عباس الذي فيه

(۱) رئیس شافعی، أبواب الطلاق والنكاح، باب ما جاء في الرجل طلق امرأته: ۲۲۲/۱، سعيد۔

(سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب في طلاق البتة: ۳۰۷/۱، إمامه)۔

(۲) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۰/۷۔

ثلاث كانت واحدة، وترد إلى الواحدة وتجعل واحدة، فليس بشيء، منه أنه عليه السلام هو الذي جعلها واحدة أو ردها إلى الواحد، ولا أنه عليه الصلوة والسلام علم بذلك فأكفره، ولا حجة إلا فيما صح أنه عليه السلام قاله لو فعله أو علمه فلم ينكره (۱)۔

”طاؤس کی حدیث جسے وہ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ ”تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اور انہیں ایک بتایا و شمار کیا جاتا“ اس حدیث میں بالکل یہ تصریح نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین کو ایک بتایا و شمار کیا ہو اور نہ ہی یہ بات ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کا علم ہوا ہو اور آپ نے اسے برقرار رکھا ہو، تین طلاقیں کو ایک بتانا نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے اور نہ فعل و تقریر سے اور دلیل و حجت وہ ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول یا فعل یا تقریر ہو۔“

۲۔ علامہ بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابن عباس کی دیگر تمام روایات کے مخالف ہے کیونکہ ان میں تین طلاقیں کو تین ہی بتایا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے اسے اپنی ”صحیح“ میں ذکر نہیں کیا۔ ”هذا الحديث حذما اختلف فيه البخاري ومسلم، فاخرجه مسلم وتركه البخاري، واظنه إنما تركه لمخالفته سائر روايات عن ابن عباس“ (۲)۔

۳۔ ایک جواب یہ ہے کہ پہلے اسی طرح تھا جس طرح حضرت ابن عباس بیان فرماتے ہیں لیکن پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ علامہ بیہقی فرماتے ہیں: ”قالذي يشبهه رسول الله أعلم۔ ان ابن عباس قد علم ان كان شيئاً فمسخ“ (۳)۔

### ایک اشکال کا جواب

وہا یہ مسئلہ کہ صحیح کا قول اختیار کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے تو علامہ بیہقی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: ”لا يشبهه فيكون ابن عباس يروي عن رسول الله شيئاً ثم يخالفه بشيء لم يعلمه كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه خلاف“۔ قال الشيخ: رواية عكرمة عن ابن عباس قد مضت في النسخ، وقد

۱۔ (المحلى، كتاب الطلاق، مسألة: ۱۹۴۵، هل الطلاق الثلاث مجموعة بدهة أم لا: ۳۹۱/۹-۳۹۲)۔

۳۔ (حسن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۰۱/۵)۔

۳۔ (حسن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۰۳/۵)۔

تاکید نصیحة هذا التأويل (۱)۔

۴- یہ حدیث غیر مدخل بہا کے بارے میں ہے اور غیر مدخل بہا کو اگر انت طالق طالق طالق تین الگ الگ الفاظ سے طلاق دی جائے تو وہ پہلی طلاق سے ہی بائند ہو جاتی ہے کیونکہ باقی دو کا محل ہی باقی نہ رہا، یہی وجہ ہے کہ امام نسائی نے اس حدیث پر ”باب طلاق الثلث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة“ کا باب قائم کیا ہے (۲)۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ابو داؤد نے اسی روایت کو ان الفاظ سے نقل کیا: ”أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة“ (۳)۔

”اگر کوئی شخص غیر مدخل بہا بیوی کو تین طلاقیں دیتا تو اسے ایک شمار کرتے تھے۔“

غیر مقلدین اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ”ابو داؤد“ کی روایت میں ”عن أبوب عن غير واحد عن طلوس“ ہے، تو ”غیر واحد“ مجہول ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ”غیر واحد“ سے ابراہیم بن میسرۃ اور ان کے ساتھی مراد ہیں (۴)۔

ابو یحییٰ الساجی رحمہ اللہ بھی اس روایت کی یہی تاویل کرتے ہیں۔ غلامہ یسعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وذہب أبو یحیی الساجی إلى أن معناه إذا قال للبكر: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق كانت واحدة، فلفظ عليهم عمر رضي الله عنه، فجعلها ثلاثاً“ (۵)۔

”ابو یحییٰ ساجی فرماتے ہیں: تین طلاقیں کو ایک شمار کرنے کا معنی یہ ہے کہ غیر مدخل

بیوی کو تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے کے الفاظ سے طلاق دیتے تو انہیں ایک شمار کرتے، حضرت عمر نے ان پر سختی کی اور انہیں تین شمار کیا۔“

۵- محدث کبیر امام ابو ذر رحمہ اللہ اس حدیث کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں: ”عن عبد الرحمن بن

(۱) (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۳/۷)۔

(۲) (سنن نسائی، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلث قبل الدخول بالزوجة: ۱۰۰/۲، قدیمی)۔

(۳) (سنن ابو داؤد، کتاب الطلاق، باب بقية نسخ المراجعة بعد التطلقات الثلاث: ۳۰۶/۱، إمامیہ)۔

(۴) (فتح الباری، کتاب الطلاق، باب من جوز الطلاق الثلاث: ۴۵۴/۹، قدیمی)۔

(۵) (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۴/۵)۔

ابی حاتم، قال: سمعت أبا زرعة يقول: معنى هذا الحديث عندی أن ماتلقون أنتم ثلاثاً، كانوا يطلقون واحدة في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (۱)۔

”اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آج کل تم لوگ تین طلاقیں دینے کے بعد یہ سمجھتے ہو کہ اب بیوی سے مکمل مفارقت ہوئی حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر و عمر کے دور میں ایک طلاق دیتے تھے (اس کے بعد تا انتقام عدت رجوع نہیں کرتے اور مفارقت ہو جاتی)۔“

۶۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کی تاویل یہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس یہ مانتا چاہ رہے ہیں کہ جب اللہ رب العزت نے طلاق کا عدد متعین کیا اور طلاق کے سلسلے میں شوہر کو خود مختار بنایا تو ایک طلاق اور تین طلاق دونوں برابر ہیں کہ جتنی طلاقیں بھی شوہر دے گا اتنی ہی واقع ہوں گی۔ ”قال الشافعی رحمہ اللہ: ولعل ابن عباس نجاب علی أن الثلاث والواحدة سواء [وإذا جعل الله عز وجل عدد الطلاق علی الزوج وأن يطلق منی شاء، فسواء الثلاث والواحدة وأكثر من الثلاث] فی أن یقضی بطلاقہ“ (۲)۔

۷۔ ایک جواب یہ ہے کہ تین طلاقوں سے مراد طلاق ہائے ہے۔ ”قال الشیخ: ویحتمل أن یكون عبر بالطلاق الثلاث عن طلاق البتة، فقد ذهب إلیہ بعضهم“ (۳)۔

### دوسری دلیل

حضرت رکانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں، پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا تھا: ”فقال: إني طلقته ثلاثاً بارسول الله قال: فاعلمت، راجعها، وتلى ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن من لعدتهن﴾“ (۴)۔

(۱)۔ (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۴/۷)۔

(۲)۔ (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۳/۷)۔

(۳)۔ (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۵۵۴/۵)۔

(۴)۔ (سنن أبی داود، کتاب الطلاق، باب بقية نسخ المراجعة: ۳۰۵/۱-۳۰۶، إسناده)۔

”حضرت رکانہ نے فرمایا: میں نے بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے معلوم ہے، پھر بھی رجوع کرو، اس کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوا مِنْ لَعْنَتِهِنَّ﴾“

جواب: علامہ نووی رحمہ اللہ اس کے متعلق فرماتے ہیں: ”وأما الرواية التي رواها المخالفون أن ركعة

طلق ثلاثاً، فجعلها واحدة، فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين“ (۱)۔

”تین طلاقیں کو ایک شمار کرنے والے حضرات جو روایت نقل کرتے ہیں کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہیں ایک شمار کیا تو یہ روایت ضعیف ہے، اس کے رواق بھی مجہول ہیں۔“

۲- علامہ بیہقی اسی روایت کو ”عن محمد بن إسحق، عن داود بن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس“ کی سند سے روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وهذا الإسناد لا تقوم به حجة مع ثمانية رروا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فيه بخلاف ذلك، ومع رواية أولاد ركانة أن طلاق ركانة كان واحدة“ (۲)۔

”یہ سند قابل اعتماد نہیں خاص کر کہ آٹھ راوی حضرت ابن عباس کا فتویٰ اس کے خلاف نقل کرتے ہیں اور مزید یہ کہ حضرت رکانہ کی اولاد (گھر کی شہادت) بھی یہ روایت کرتی ہے کہ حضرت رکانہ نے ایک طلاق دی تھی۔“

۳- حضرت رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں، اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجوع کا حکم دیا تھا، ”ابوداؤد“ میں ہے: ”عن يزيد بن ركانة، عن أبيه، عن جده“ ”أنه طلق امرأته البتة، فأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، فقال: ما أردت؟ قال: واحدة، قال: الله؟ قال: الله، قال: هو عرو ما أردت“۔

قال أبو داود: وهذا أصح من حديث ابن جريج ”أن ركانة طلق امرأته ثلاثاً“؛ لأنهم

(۱) (شرح النووي، کتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث: ۱/۴۷۸، قدیمی)۔

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، کتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة: ۷/۵۵۵)۔



یتہ۔ وہم أعلم بہ، وحديث ابن جريج رواه عن بعض بني رافع، عن عكرمة، عن ابن عباس (۱)۔

”حضرت رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق دی، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے پوچھا کتنی طلاقیں کا ارادہ تھا؟ حضرت رکانہ نے جواب دیا ایک طلاق کا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا حلفیہ کہتے ہو، حضرت رکانہ نے کہا: حلفیہ کہتا ہوں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جتنی طلاقیں کا تم نے ارادہ کیا اتنی ہی واقع ہوئیں۔

امام ابو داؤد فرماتے ہیں: یہ حدیث ابن جریج کی روایت کردہ حدیث سے اصح ہے جس میں ہے کہ ”رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں۔“ یہ حدیث اس لئے اصح ہے کہ اس کے راوی خود حضرت رکانہ کے اہل خانہ ہیں اور وہ اس معاملے کو زیادہ جانتے ہیں کہ رکانہ نے کتنی طلاقیں دیں؟ جب کہ ابن جریج کی حدیث کے رواۃ بعض بنی رافع مجہول ہیں۔“

ایک طلاق کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے حاکم نے نقل فرمایا: ”فطلقها الثانية في زمن

عمر والثالثة في زمن عثمان“ (۲)۔

فتاویٰ صحابہ

صحابہ کرام کے فتاویٰ بھی یہی ہیں کہ مجلس واحدہ میں دی گئی تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

”وكان ابن عمر إذا سئل عن ذلك، قال لأحدهم: إن كنت طلقته ثلاثاً فقد حرمت عليك

حتى تنكح زوجاً غيرك، وعصيت الله عز وجل فيما أمرك من طلاق امرأتك“ (۳)۔

”حضرت ابن عمر سے جب مجلس واحدہ کی تین طلاقیں کے متعلق پوچھا جاتا تو آپ

فرماتے اگر تم نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو یقیناً وہ تم پر حرام ہو گئی جب تک کسی اور سے

نکاح نہ کرے۔ اس طرح طلاق دینے میں تم نے اللہ کے حکم کی بھی نافرمانی کی۔“

(۱) (سنن ابی داؤد، کتاب الطلاق، باب فی البتۃ: ۳۰۷/۱-۳۰۸، إمدادہ)۔

(۲) (المستدرک للحاکم، کتاب الطلاق: ۲۱۸/۲، دار الکتب العلمیۃ)۔

(۳) (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج: ۵۴۲/۷، دار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

## حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ

”عن مجاہد، قال: كنت عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فجاءه رجل، فقال: إنه طلق امرأته ثلاثاً، فمكثت حتى ظننا أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقه، ثم يقول: يا ابن عباس وابن الله جل ثناءه قال: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ وإنك لم تتق الله، فلا أجدلك مخرجاً، عصيت ربك، وبانت منك امرأتك“ (۱)۔

”مجاہد فرماتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس کی خدمت میں حاضر تھا ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، حضرت ابن عباس نے اس پر سکوت اختیار کیا۔ ہم نے یہ خیال کیا کہ شاید وہ اس عورت کو واپس اسے دلانا چاہتے ہیں، مگر ابن عباس نے فرمایا تم خود حماقت کا ارتکاب کرتے ہو اور پھر کہتے ہو اے ابن عباس! اے ابن عباس! بات یہ ہے کہ جو شخص خدا تعالیٰ سے نہ ڈرے تو اس کے لئے کوئی راہ نہیں نکل سکتی۔ تم نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے تو اب تمہارے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں، تمہاری بیوی اب تم سے بالکل علیحدہ ہو چکی ہے۔“

”عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رجل طلق امرأته ألفاً، قال: أما الثلاث فتحرم عليك امرأتك، وبقيتھن عليك وزر، اتخذت إياك الله هزواً“ (۲)۔

”حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس نے ہزار طلاقیں دینے والے شخص کو کہا کہ تین طلاقیں سے تو تمہاری بیوی تم پر حرام ہو گئی، باقی تمہارے لئے وبال جان ہیں کہ تم نے اللہ کی آیات کے ساتھ مذاق کیا۔“

”عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في مائة، قال: سبع وتسعون اتخذت إياك الله هزواً“ (۳)۔

(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۲/۷، دار الكتب العلمية بيروت)۔

(۲) (ایضاً)۔

(۳) (ایضاً)۔

## حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن مسروق، قال: سأل رجل لعبد الله رضى الله تعالى عنه، فقال: رجل طلق امرأته مائة، قل: بانت بثلاث، وسائر ذلك عدوان<sup>(۱)</sup>.

”مسروق فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا کہ اگر کوئی سوطلاق دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تین سے جدائی اور باقی وبال جان ہیں۔“

”عن علقمة، قال: جاء رجل إلى عبد الله، فقال: إني طلقت امرأتي مائة، قال: بانت منك ثلاث، وسائرهن معصية<sup>(۲)</sup>۔“

”علقمہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سوطلاق دی تھیں، آپ نے فرمایا: تین سے جدائی ہوگئی اور باقی وبال جان ہیں۔“

## حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن حميد بن واقع بن سحبان أن رجلاً أتى عمران بن حصين رضى الله تعالى عنه -وهو في المسجد- فقال: رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو في مجلس، قال: أئتم بربه، وحرمت عليه امرأته، قال: فأنطلق الرجل، فذكر ذلك لأبي موسى رضى الله تعالى عنه، يريد بذلك عيه، فقال: ألا ترى أن عمران بن حصين قال كذا وكذا، فقال أبو موسى: أكثر الله فينا مثل أبي نجيد<sup>(۳)</sup>.

”حضرت عمران بن حصین مسجد میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص آیا اور اس نے یہ سوال کیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی ہیں، اب وہ کیا کرے؟ حضرت عمران نے فرمایا کہ اس نے رب کی نافرمانی کی ہے اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی، سائل وہاں سے چل کر حضرت ابوموسیٰ اشعری کے پاس پہنچا اور اس خیال سے ان سے بھی یہی

(۱) (حسن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۴/۷، دار الكتب العلمية بيروت).

(۲) (نفساً).

(۳) (أبناً).

سوال کیا کہ شاید وہ اس کے خلاف فتویٰ دیں، مگر حضرت ابو موسیٰ نے حضرت عمران بن حصین کی تائید کی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہم میں ابو نجد جیسے آدمی مزید پیدا فرمائے۔

### حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

”عن حبيب بن أبي ثابت، عن بعض اصحاب، قال: جاء رجل إلى علي رضي الله تعالى عنه، فقال: طلقت امرأتی ألفاً، قال: ثلاث تحرمها عليك، واقسم سايرها بين نسائك“ (۱)۔  
 ”ایک شخص حضرت علی کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی ہیں، انہوں نے فرمایا: تین طلاقیں تو اس کو تجھ پر حرام کر دیتی ہیں اور باقی ماندہ طلاقیں اپنی دوسری بیویوں میں تقسیم کر دو۔“

### حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ

عن قيس بن ابي حازم، قال: سأل رجل المغيرة بن شعبه -وأنا شاهد- عن رجل طلق امرأته مائة، قال: ثلاث تحرم، وسبع تسعون فضل“ (۲)۔  
 ”حضرت قیس بن حازم فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے میری موجودگی میں پوچھا کہ اگر کوئی بیوی کو سو طلاقیں دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے جواب دیا: تین طلاقیں نے اسے حرام کر دیا اور باقی ستانوے زائد ہیں۔“

### حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل و فتویٰ

عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه، فلما قيل علي رضي الله تعالى عنه، قالت: لتهنتك الخلافة، قال: لقتل علي تظهيرين الشماتة! اذهبي فانت طالق يعني ثلاثاً، قال: فتلفعت بشياها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صدقتها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها الرسول، قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها، بكى ثم

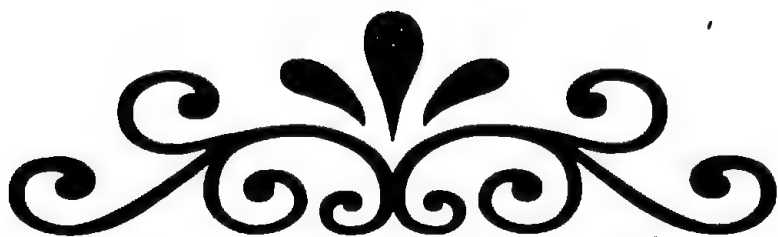
(۱) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۸/۷، دار الكتب العلمية بيروت)۔

(۲) (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج: ۵۴۹/۷، دار الكتب العلمية بيروت)۔

قر: لولا انی سمعت جدی او حدثنی ابی انه سمع جدی يقول: "ایما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء، یؤثلاً مبہمة لم تحل له حتی تنکح زوجاً غیرہ"، لراجعتهما (۱)۔

"عائشہؓ خیمہ حضرت حسن کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علیؓ شہید ہو گئے اور حضرت حسن کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کر کے ان کو امیر المومنین منتخب کیا تو حضرت حسن کی بیوی عائشہؓ خیمہ نے اپنے خاوند سے کہا کہ اے امیر المومنین! آپ کو آپ کی خلافت مبارک ہو، اس پر حضرت حسن نے فرمایا کہ کیا یہ مبارک باد حضرت علیؓ کی شہادت پر ہے؟ تو اس پر خوشی کا اظہار کر دی ہے؟ جاتے تین طلاقیں ہیں۔ اس نے اپنی عدت کے کپڑے اوڑھ لئے اور وہیں عدت گزار دی، جب عدت ختم ہوئی تو حضرت حسن نے انہیں ان کا باقی مہر (جو ابھی تک ادا نہیں کیا تھا) دیا اور مزید دس ہزار درہم بھی دیئے۔ جب یہ رقم انہیں ملی تو کہنے لگیں: جدا کرنے والے پیارے کے مقابلے میں یہ مال کم ہے۔" اس پر حضرت حسن کے آنسو ٹپک آئے اور فرمایا: اگر میں نے اپنے نانا جان محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ نہ سنا ہوتا یا یہ فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت علیؓ نے اگر نانا کی یہ حدیث نہ سنائی ہوتی "جو شخص اپنی بیوی کو ایک دفعہ تین طلاقیں دے دے یا تین طہروں میں تین طلاقیں دے تو وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوتی تا وقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے" تو میں ضرور اس کی طرف رجوع کر لیتا۔"





صفاتِ پاکِی تعالیٰ



## صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ عقیدے کا مسئلہ ہے۔ صفت اور وصف اگرچہ لفظ کے اعتبار سے دو ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہی شے ہے۔ ان میں صرف اعتباری فرق ہے۔ وصف و اوصاف کا فعل ہے اور صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

میں بیان کر رہا ہوں کہ اللہ اکبر، اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ یہ بیان کرتا وصف ہے اور میں و اوصاف ہوں، برخلاف صفت کے کہ صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اللہ سمیع، اللہ بصیر، اللہ حی۔ حیاء سبح اور ہر اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

صفت کہتے ہیں ”ما یتصف بالموصوف“۔ اس لئے محدثین حضرات نے جہاں پر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی نماز کا مسئلہ بیان کیا ہے تو باب قائم کیا: ”باب صفة صلوة النبی“ مطلب یہ ہے کہ یہ صفات صرف نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہیں، ہم تو صرف و اوصاف ہیں۔

### صفات ثبوتیہ و سلبیہ

حقیقت میں صفات ثبوتیہ صفت ہیں، صفات سلبیہ حقیقتاً صفت نہیں ان کو مجازاً و تسامحاً صفت کہا جاتا ہے، کیونکہ صفت کہتے ہیں: ”ما یتصف بالموصوف“ جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اگر کوئی کہے ”اللہ لیس بجوہر، اللہ لیس بجسم“ یہ صفت کی نفی ہو رہی ہے۔ صفت کا ثبوت قہوراً اسی ہوا۔ صفات ثبوتیہ مقدم اور سلبیہ مؤخر ہوتی ہیں پھر صفات سلبیہ کو ہماری کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے یہ بھی تسامحاً ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے: ”ولا شیء یعجزہ لکمال قدرتمہ قال تعالیٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾..... فهذا النفسی لثبوت کمال ضده، وكذلك کل نفی بآتی فی صفات اللہ تعالیٰ فی لکتاب والسنة إنما هو لثبوت کمال ضده، کقولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ﴾ أحداً لکمال عدله. ﴿وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَوَاتِ وَلَا فِی الْأَرْضِ﴾ لکمال علمه ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾



لکمال قدرته ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ لکمال حیاتہ و قیومیتہ، ﴿لَا تَلْزَمُكَ الْأَبْصَارُ﴾ لکمال جلالہ و عظمتہ و کبریائہ، و لا فالنفی انصرف لامدح فیہ (۱)۔

صفت وہ ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو اور سب مصلوب عنہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ سب تو عدم ہے وہ صفت کیا بنے گا۔

یہ صفات نفی والی ہیں، اس لئے اس میں تاویل کرتے ہیں کہ نفی صفت نہیں بلکہ اس نفی کی ضد اور جانب مخالف کو ثابت کریں گے اور وہ صفت ہوگی۔ جیسا کہ قرآن کے بارے میں ہے: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾۔ عدم الریب اور نفی الریب یہ قرآن کی صفت نہیں بلکہ اس کی ضد اور جانب مخالف قرآن کا کامل ہونا صفت ہے کہ یہ کتاب کامل ہے۔

علامہ ابو العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، فلا يُمدح به، وإنما يُمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً، كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، ونفي اللغوب والإعياء المتضمن كمال القدرة، ونفي الشريك والصاحبة والولد والظهير المتضمن كمال ربوبيته وإلهيته وقهره، ونفي الأكل والشرب المتضمن كمال صمديته وغناه، ونفي الشفاعة عنده إلا بإذنه كمال توحيده وغناه عن خلقه، ونفي الظلم المتضمن كمال عدله وعلمه وغناه، ونفي النسيان وعزوب شيء عن علمه المتضمن كمال علمه وإحاطته، ونفي المثل المتضمن لكمال ذاته وصفاته“ (۲)۔

”تعریف صفات ثبوتیہ سے ہوتی ہے نہ ہونا کمال نہیں، لہذا اس سے تعریف بھی نہیں ہوتی، البتہ اگر نفی کسی امر وجودی کو حضم ہو تو اس کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے، جیسے اولیٰ و نیند کی نفی کمال قیومیت کو حضم ہے، نفی موت کمال حیات کو حضم ہے، نفی تھکاوٹ و تھکان کمال قدرت کو حضم ہے، نفی شریک و زوجہ و ولد کمال ربوبیت و الوہیت و قہر کو حضم ہے، نفی اکل و

(۱) (شرح العقيدة الطحاوية: ۴۹، الجامعة الستارية)۔

(۲) (شرح العقيدة الطحاوية: ۱۲۳، الجامعة الستارية)۔

شراب ہے پر دوائی و خنہ کو حتمی ہے، نفی شفاعت بدون اجازت کمال وحدانیت کو حتمی ہے، نفی قلم کمال علم و عدل و خنہ کو حتمی ہے، نفی نسیان و خنہ کمال علم و احاطے کو حتمی ہے، نفی مثل کمال ذات و صفات کو حتمی ہے۔“

اعتراض: ہماری کتابوں پر غیر مقلدین کا اعتراض ہوتا ہے کہ تمہاری عقائد کی کتابوں میں لکھا ہے: اللہ نسیس بجوہر، اللہ لیس بجسم۔ ان کا ثبوت کہاں سے ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفی تو قرآن میں بھی موجود ہے لیکن نفی حقیقت میں صفت نہیں، اس کی جانب مخالف اور ضد صفت ہے، اسی طرح ہماری کتابوں میں جو سلبی صفات کا ذکر ہے ان سے بھی ان صفات کی ضد کو ثابت کرتے ہیں۔ لیس بجوہر۔ کہ اللہ جو ہر نہیں، اس کی ضد کمال ہے، اس کو ثابت کرتے ہیں۔

نفی اور اثبات دونوں قرآن میں موجود ہیں۔ سلب نفی صفت نہیں، جانب مخالف اور ضد کو ثابت کرتے ہیں وہ صفت ہوتی ہے۔ سلف کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے بیان کرتے تھے اور صفات سلبیہ کو اجمالاً لیکن حقیقت میں اس کا عکس ہونے لگا، انہوں نے صفات سلبیہ کو بڑی تفصیل سے بیان کرنا شروع کر دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فرق باطلہ کا رواج زیادہ ہو گیا، اس لئے صفات سلبیہ کو تفصیل سے بیان کیا۔ باقی نفی کو صفت کوئی بھی نہیں کہتا اور اگر کہا ہے تو تسامحاً اور مجازاً کہا۔

اسی وجہ سے ”شرح العقیدۃ الطحاویہ“ میں صفات ثبوتیہ کو تفصیل سے اور سلبیہ کو اجمال سے بیان کیا (۱)۔ جیسا کہ ایک آدمی بادشاہ کو کہے کہ انت لست بحجام۔ کہ تو حجام نہیں، تو کپڑے بننے والا نہیں وغیرہ بادشاہ کہے گا کہ اس کا دماغ خراب ہو گیا ہے اور اگر کہے کہ تو عادل ہے، پھر یہ صفت ہوگی۔

معنیات اور سلبیات یہ علامات تو ہیں لیکن صفت نہیں۔ جیسا کہ الا سم مادلی علی معنی فی نفسہ الخ اور لفعل مادلی علی معنی فی نفسہ اور حرف وہ ہے کہ اس میں فعل اور اسم کی علامات میں سے کوئی علامت نہ ہو۔ تو نہ ہونا ہی اس کے حرف ہونے کی علامت ہے۔

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں

صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں ماورد بہ الشرع۔ شریعت نے جن صفات کا اطلاق اللہ پر کیا ہے خواہ ظاہر ہو

یا اثباتاً وہ اطلاق ہم کریں گے وگرنہ نہیں۔ ضابطہ تو یہی ہے لیکن اس کے باوجود صفات غیر منصوصہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، ابن ابی العز "شرح العقیدۃ الطحاویہ" میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں:

"أما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها لا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها. فإن كان صحيحاً قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بالألفاظ المنصوص دون الألفاظ المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد والحاجة" (۱)۔

"وہ الفاظ جن کے بارے میں نفی اور اثبات وارد نہ ہو، ان کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے قائل کی مقصود اور غرض کو دیکھ لیا جائے، اگر مقصود صحیح ہو تو قبول کیا جائے گا، پھر بھی مناسب یہ ہے کہ الفاظ منصوصہ کے ساتھ تعبیر کی جائے نہ کہ الفاظ مجملہ کے ساتھ مگر جب ضرورت ہو اس وقت اطلاق کیا جائے گا ان قرائن کے ساتھ جو مراد اور حاجت کو واضح کر دیں۔"

حاصل یہ ہوا کہ اگر قائل کسی چیز کا اطلاق اللہ پر کرتا ہے خواہ ظنیاً ہو یا اثباتاً اور مقصود اس کا درست ہو تو وہ اطلاق کر سکتا ہے، اگرچہ اس لفظ کا اطلاق شریعت نے نہ کیا ہو۔ اگر اس لفظ کا مقصود درست نہ ہو تو اس کا اطلاق نہیں کر سکتا: "والمحدث للعالم هو الله". محدث کے لفظ کا اطلاق قرآن و سنت میں نہیں لیکن قائل کی مراد مقصود صحیح ہے، لہذا اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہے۔ اسی طرح فشی (اگرچہ اس کا اطلاق حنیفہ کے نزدیک نہیں کیا جاتا) ہم پھر بھی اس سے اجتناب کرنا چاہیے اور ان صفات کا اطلاق کیا جائے جن کا اطلاق شریعت نے کیا ہے۔

اس لئے "شرح عقائد" اور دوسری عقائد کی کتابوں پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ "المحدث للعالم هو الله" کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور "الله قدیم" کیوں کہا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کی اجازت مل گئی ہے چونکہ ان الفاظ کا مقصود درست ہے اور صحیح ہے اس لئے اطلاق ہو سکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "باب الأخبار أو سعة من باب الصفات". اخبار کا باب صفات کے باب سے وسیع ہے۔ اس لئے ہم بھی خبر دے رہے ہیں۔ ..

قدیم کے بارے میں البانی کا قول

"الله قدیم"، "عقیدۃ الطحاویہ" میں موجود ہے، علامہ ناصر الدین البانی لفظ "قدیم" کے متعلق فرماتے ہیں

”علم أنه ليس من أسماء الله تعالى القديم، وإنما هو من الاستعمال القديم؛ فإن القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا جديد للحديث. يسم يستعملون هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره ولا فيما لم يسبقه عدم كما قال تعالى: ”حسب عاد كالعرجون القديم“ والعرجون القديم التي يبقى إلى حين وجود عرجون الثاني، فإذا وجد الثاني قبل الأول القديم، وإن كان مسبوقاً بغيره كما حققه شيخ الإسلام في ”مجموع الفتاوى“: ۲۴/۱، يشارح في شرحه، لكن أفاد الشيخ ابن مانع هنا فيما نقله عن ابن القيم في ”البدائع“ أنه يجوز يحفه سبحانه تعالى بالقديم بمعنى أنه يخبر بذلك، وباب الأخبار أوسع من باب صفات التوقيفية، مت: ولعل هذا هو وجه استعمال شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الوصف في بعض أحيان كما سيأتي فيما علقه“ (۱).

اس پوری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قدیم کا ثبوت اگرچہ قرآن و سنت سے نہیں لیکن اس کا اطلاق بایں طور پر کیا جائے کہ اس کے ذریعے سے خبر دی جائے، اور باب الاخبار باب الصفات توفیقیہ سے وسیع ہے۔ آخر میں کہا ہے کہ ابن تیمیہؒ نے بھی بعض مقامات پر قدیم کا اطلاق کیا ہے۔ تو پھر ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی یہی ہو یعنی ”باب الاخبار أوسع من باب الصفات“.

اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ ”شرح عقائد“، ”شرح المواقف“، ”شرح فقہ الکبیر“ وغیرہ میں جن صفات کا حق کیا گیا ہے، یہ باب الاخبار کے قبیل سے ہیں، لہذا ”اللہ قدیم“ کی مراد درست ہے، کیونکہ اس کا معنی ہے ”ہو لایل والآخر“۔ لہذا اس کا اطلاق کیا جائے گا۔

غیر مقلدین کو لفظ ”محدث، قدیم“ وغیرہ تو نظر آتے ہیں لیکن جنہیں وہ اپنا امام تسلیم کرتے ہیں، ان کے قیاس نظر نہیں آتے، جنہوں نے اللہ پر جسم کا اطلاق کیا ہے، اگرچہ ان کی مراد درست ہوگی التزاماً و تجسیم کے قائل ہیں، صرف لڑو نا تجسیم ثابت ہوتی ہے، لیکن جسم کا لفظ عی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔ چہ عبارات جن میں ذکر کیا گیا ہے کہ جسم کا اطلاق ان معانی کی صورت میں ہو سکتا ہے

”وإن أراد نفساً مشئت بالمتنوع وحقيقة العقل أيضاً مما وصف الله ورسمه منه وإنه فهذا

حق وإن سمي ذلك تجسماً..... وهكذا ثبت لفظ الجسم إن أراد بآياته ما جاءت به النصوص. صورتنا معناه وإن أراد بلفظ الجسم ما يجب التزبيبه عن مماثلة المخلوقات رد ما ذلك عليه“ (۱)۔

اللہ سمیع، اللہ بصیر۔ ان کا اطلاق ہوا ہے اور لفظ جسم کا اطلاق اگرچہ صحیح معنی میں کیا ہے لیکن یہ لفظ ہی بدنام ہے اور محدث کا لفظ بدنام نہیں۔ جب ان سے ایسے الفاظ کا صدور ہوتا ہے تو ان کو درست کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ ”باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية“۔ ہم مانتے ہیں کہ باب الاخبار وسیع ہے لیکن جسم کا لفظ ہی بدنام ہے، اس لئے اس کا اطلاق کرنا درست نہیں۔

### افعال کا اطلاق مشتقات کی صورت میں جائز نہیں

جن صفات کا اطلاق مشتقات کی صورت میں ہوا ہے ان کا اطلاق ہم بھی مشتقات کی صورت میں کریں گے لیکن اگر کسی فعل کی صورت میں اطلاق ہوا ہے تو ہم اس کا اطلاق مشتق کی صورت میں نہیں کر سکتے۔

جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾۔ [آل عمران: ۵۴]۔ مکر اللہ۔ اسی طرح ”يضحك الله“۔ یہ سارے افعال ہیں لیکن ہم ان کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق نہیں کر سکتے۔ یوں کہیں اللہ ماکر۔ اس کی اجازت نہیں، اس سے اجتناب کرنا ہوگا۔

﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾۔ [الطارق: ۱۶]، اس سے اللہ کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں۔ ﴿يَسْخَرُ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾۔ اس سے اللہ ساخر کا اطلاق غلط ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا باب اخبار سے بھی زیادہ وسیع ہے لیکن اس کا مشتق نکال کر اس کا اطلاق کرنا غلط ہے اور اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

بلکہ جو مشتقات نصوص میں وارد ہیں اور جلالت شان پر دلالت نہیں کرتے ان کا اطلاق بھی جائز نہیں، جیسے ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ۶۴]۔ ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ۵۴]۔ ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ۱۴۲]۔ ﴿وَاللَّهُ مُخْرَجٌ مَا كُتِمَ نَكْمُونُ﴾ [البقرة: ۷۲]۔

ان آیات کے پیش نظر ”اللہ زارع، اللہ ماکر، اللہ خادع“ کہنے کی قطعاً اجازت نہیں۔ علامہ ابن عساکر

رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق به شعر بالاجلال والتعظيم، وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد“ هو ما تصف به الباري تعالى بمعناه، ولم يرد إذن منه به ولا بمقادفه، وكان مشعر بالجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعر بالجلال على نحو الزارعي والرامس؛ فإنه لا يجوز بخلافه مع ورود قوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ أَنْتُمْ تَزْرِعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] (۱)۔

”الصواعق المرسلہ“ میں مختلف عبارتیں ہیں کہ جسم سے اگر تمہاری مراد یہ ہو یا یہ ہو تو پھر لفظ جسم کا اطلاق ہوگا۔ ”وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع ويصر، ويرى برصى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة لله وهو موصوف بها، فلا تنفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها سماً“ (۲)۔

مطلب یہ ہے کہ اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ جو صفات کے ساتھ متصف ہو اور آنکھوں کے ذریعہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے کلام کیا جائے اور وہ خود کلام کرے تو یہ سارے معانی اللہ کے لئے ثابت ہیں، اس لئے ہم لفظ جسم کے اطلاق کرنے سے نفی نہیں کریں گے۔  
ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا لفظ جسم کا اطلاق اللہ پر شرعاً کیا گیا ہے؟

”وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسيّة، فقد أشار أعراف الخلق به بأصبعه رافعاً بها إلى السماء“ (۳)۔

اگر جسم سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے۔

”وإن أردتم بالجسم ما يقال: أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين“ (۴)۔

(۱) (مسألة لابن الهمام: ۴۰، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (الصواعق المرسلہ: ۱۱۰، دار الكتب العلمية)۔

(۳) (مختصر الصواعق المرسلہ: ۱۱۱، دار الكتب العلمية)۔

(۴) (ایضاً)۔

اور اگر جسم سے تمہاری مراد کہ جس کے بارے میں این سے سوال کیا جائے تو خود نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لفظ ”این“ سے سوال کیا۔

اس لئے اللہ مشار الیہ بھی ہے اور اگر اشارہ نہیں کریں گے تو اللہ کا عدم لازم آئے گا، ”الصواعق المرسلۃ“

میں ہے: ”فان لم یقبل لا ہدہ ولا ہدٰ فہو عدم محض“ (۱)۔

**جواب: ۱۔** ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے مکان و ثابت نہ رہتا یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس کو خبر واحد سے نہیں

ثابت کیا جاسکتا۔ علامہ ابن قیم اور ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد مفید للقطعیت ہے (۲)۔ اور معنی الحدیث کی تمام کتابوں میں تصریح ہے کہ خبر واحد ظنیّت کا قاعدہ دیتی ہے۔

**جواب: ۲۔** لوٹنی وانی روایت کو امام احمدؒ نے اپنی ”مسند احمد“ میں ذکر کیا ہے لیکن اس میں لفظ ”انی“ کا ذکر

نہیں۔ وہاں ”انشہدین“ کے الفاظ ہیں (۳)۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے سوال کیا کہ کیا اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتی ہو؟

اس لوٹنی نے کہا: ”نعم“۔

**جواب: ۳۔** محمد رسول اللہ پر کتنے لوگوں نے ایمان لایا لیکن کسی سے بھی ”این“ کا سوال نہیں کیا۔ اور یہ

لوٹنی کا واقعہ ہے تو اس کو تو اتر سے ثابت ہونا چاہیے تھا۔

**جواب: ۴۔** نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اشارہ کرنا یہ خبر واحد ہے اور چونکہ یہ عقیدہ کا مسئلہ ہے اس لئے خبر

واحد سے اس کا ثبوت نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا کہ مشار الیہ اگر نہ ہو اور اللہ کی طرف اشارہ نہ کیا جائے تو اللہ کا معدوم ہونا لازم آتا ہے، اس کا

جواب یہ ہے کہ روح، عقل، ہوا وغیرہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا لیکن یہ چیزیں پھر بھی معدوم نہیں۔

اشارہ ممکنات کی طرف ہوتا ہے جو فی الکان ہوں یا جو تحیزات میں ہوں ان کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جو

ماوراء التحیز ہوں ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔

(۱) (الصواعق المرسلۃ: ۱۶۷، دار الکتب العلمیۃ)۔

(۲) (مختصر الصواعق المرسلۃ: ۴۶۸، دار الکتب العلمیۃ)۔

(۳) (مسند احمد: ۴/۴۸۵، إحياء التراث العربی)۔



مکان ایک تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطن جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو۔ یہ سلسلہ فلک الافلاک تک ہے اور اس سے اوپر چیز ہے اور اس سے اوپر نہ خلا ہے اور نہ طاء۔ وہ اشارہ کو قبول نہیں کرتا۔

اور وہ مری تعریف الفراغ المتوهم الذی يشغفه الجسم۔

یہ تعریف تو یہ ہے۔ نہ مراد نہیں ہو سکتی یہ تو جسم کو مستلزم ہے اور مشائین کی تعریف مراد لے لو تو ممکنات اور تحیزات کی طرف اشارہ ہو جائے گا، لیکن اس سے ماوراء التحیز کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اور اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ معدوم نہیں ہوتا۔

### ایک اور عبارت

”وإن أردتم بالجسم ماله وجه وبدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وببديه وسمعه وبصره“ (۱)۔

”اگر تمہاری مراد جسم سے یہ ہے کہ جس کے لئے چہرہ ہو اور دو ہاتھ ہوں اور سمع ہو اور بصر ہو تو ہم اللہ کے چہرے، دونوں ہاتھوں، سمع اور بصر پر ایمان لاتے ہیں۔“

قاعدہ ہے کہ النصوص تحمل علی ظواہرها (۲)۔

نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ نص میں یہ کالفظ آگیا تو اس سے یہی مراد ہوگا۔ غیر مقلدین کا مسلک بھی یہی ہے اور یہ تاویل نہیں کرتے اور تاویل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ ﴿واصنع الفلك باعينا﴾ [ہود: ۳۷] اس میں تو عین نہیں بلکہ جمع ہے، ﴿بداللہ صق ابدیہم﴾ [الفنح: ۱۰] یہاں پر یہ آیا ہے نہ کہ یدان۔

﴿کل من علیہا فان ویفی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام﴾ [الرحمن: ۲۶، ۲۷]، صرف جے باقی رہے گا اس کا کیا معنی کریں گے؟ ﴿کل شیء ہالک إلا وجہہ﴾ [الفصص: ۸۸]، اسی طرح ساق اور تہ کے الفاظ بھی ہیں۔ تاویل تو آپ نہیں کرتے پھر ان کا معنی اور مطلب کیا بنے گا؟

مزید یہ کہ علامہ ابن قیم اس بات کے قائل ہیں کہ تنسیم الکلام إلی الحقیقة وإلی المجاز تنسیم

(۱) (مختصر الصواعق المرسلہ: ۱۱۱، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (کناف الصواعق المرسلہ: ۲۷۴، دار الکتب العلمیہ)۔

ماضی (۱)۔

حقیقت اور مجاز مراد ہی نہیں لیتے اور یہ تقسیم ہی باطل ہے۔ ہمارے ہاں تو یہ تقسیم ہے اور اسی طرح تاویل بھی کی جائے گی۔

﴿وَبِیِّنَتِی وَجْہَ رَبِّکَ﴾۔ اطلاق الجزء وارادۃ الکمل ہے۔ پوری ذلت باری تعالیٰ مراد ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ ”القول بالمجاز قول مبتدع“ (۲)۔

اگر مجاز قول مبتدع ہے تو قرآن میں ہے: ﴿أَوَلَمْ یَسْأَلِ الْأَبْصَارُ﴾ [ص: ۴۵] یہاں پراپیڈی کا معنی کیا کریں گے۔ علامہ ثناء اللہ امرتسری نے ترجمہ کیا ہے: قوت والے۔ اور جن لوگوں نے یہ بمعنی قوت کیا ہے وہ ان کے ہاں مشرک ہیں کیونکہ نص کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا۔

شیخ صالح عیسیٰ ہیں، لکھتے ہیں کہ اللہ کے لئے دو آنکھیں ہیں۔

اور ﴿وَاصْنَعِ الْفَلَکَ بِاعْتِنَا﴾ میں ترجمہ کیا: ہماری دونوں آنکھوں کے سامنے کشتی بنا دو۔ ائین جمع ہے

لیکن اس کا ترجمہ دو کے ساتھ کیا۔ تو تاویل کر دی، اس لئے انصوص نحمل علی ظواہرہا کا قاعدہ تب ہے جب تک ظاہر پر حمل ہو سکے، ورنہ تاویل کریں گے۔

﴿وَهُوَ مَعْکُمْ أَيْنَمَا کُنْتُمْ﴾۔ ہم ترجمہ کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے کیونکہ وضع

الضمائر للذات۔ اور غیر مقلدین نے ترجمہ کیا کہ اللہ کا علم تمہارے ساتھ ہے، ذات نہیں۔ ذات تو عرش پر ہے لیکن

اس کا علم زمین پر۔ حالانکہ علم اللہ کی صفت ہے اور باری تعالیٰ کی صفات اس سے جدا نہیں۔ اور ان کے نزدیک جدا

ہو گئیں۔

ہمارے لئے تاویل آسان ہے: ﴿وَهُوَ مَعْکُمْ﴾ ای: علمہ بکم تمہارا علم اللہ کو ہے۔ اب اللہ کا علم اللہ

کے ساتھ ہی ہے۔ آپ تاویل تو نہیں کرتے لیکن حذف کرتے ہیں حالانکہ الحذف خلاف الاصل۔ اگر آپ ہی

کی تاویل تسلیم کریں تو سوال یہ ہے کہ علم کی صفت جدا کیسے ہوگئی؟

﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ۲۶] غیر مقلدین نے کہا

(۱) (الصواعق المرسلۃ: ۲۳۳، دار الکتب العلمیۃ)۔

(۲) (کنز الدامی الصواعق المرسلۃ: ۲۳۱، ۲۳۲، دار الکتب العلمیۃ)۔

یعنی عذاب اللہ تاویل کر دی۔

اس لئے جسم سے مراد مرکب ہیولہ اور صورت جسمیہ ہو یا کوئی اور، اگر شریعت نے اس کا اطلاق یہ ہے تو صریحاً؟ اتن تیمیہ کو جو مجسمہ کیا گیا ہے وہ اسی وجہ سے کہ ان کی کتابوں میں کئی جگہ اطلاق ہوا ہے۔

”حدیث احمدی“ میں ہے: ”وحکی عن ابن تیمیہ اللہ ينزل كما أنزل من المنبر“۔ اس واقعہ کو ذکر کیے بغیر اس پر رد نہیں کیا (۱)۔

”الكتاب“ لابن عادل حبلی میں صفات کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ اس کی عبارت ملاحظہ فرمائیے: ”اختلف العلماء فی أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية؟“

قال بعضهم: لا يجوز إطلاق شيء من الأسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان وارداً في القرآن والأحاديث الصحيحة، وقال آخرون: كل لفظ يدل على معنى يليق بجلال الله تعالى صفة فهو جائز وإلا فلا. وقال الغزالي: الاسم غير والصفة غير، فاسمى محمد واسمك أبو بكر من باب الأسماء، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه ضويلاً وفقهياً وكذا وكذا، إذا سمع هذا الفرق فيقال: أما إطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن بحرف، وأما الصفات فإنه لا يتوقف على التوقيف.

واحتج الأولون بأن قالوا: إن العالم له أسماء كثيرة، ثم إننا نصف الله بكونه عالماً ولا نصفه بكونه ضيئاً ولا فقيهاً، ولا نصفه بكونه متيقناً ولا بكونه متيقناً، وذلك يدل على أنه لا بد منه من التوقيف. حجة عنه فقول: أما ”الطيب“ فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له نحضر الطيب؟ فقال: هي أم رضيتي، وأما ”الفقيه“ وهو أن الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول فيه، وهذا في حق الله تعالى محال، وأما ”المتيقن“ فهو العلم الذي حصل بسبب تعاقب صواب الكثيرية وترادفها حتى ينفذ المجموع إلى إفادة الجزم، وذلك في ذات الله محال. وأما ”يس“ فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وإنما قلنا إن التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وذلك ليس مشتق من اليمينونة، وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين، فإذا حصل في القلب

اشتبہء صوریۃ بصوریۃ ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد خصلت البينونة، فلهذا السبب سمي ذلك بياناً وتبياناً، ومعلوم أن في حق الله تعالى محال.

واجتنب المتأخرون بأنه لا حاجة إلى التوقيف بوجوده. الأول: أن أسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وإن الشيء من هذا لم يرد في القرآن الكريم ولا في الأخبار مع أن المسمي أجسعوا على جواز إطلاقها، الثاني: أن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾. والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال. وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسماً حسناً.

فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكاً بهذه الآية الكريمة.

الثالث: أنه لا فائدة له في الألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا كانت المعاني صحيحة كمنع من اللفظ المفيد عبثاً، وأما الذي قاله الغزالي حجتة أن وضع الاسم في حق الواحد من بعدد. أدب فني حق الله تعالى أولى، وأما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكل ذلك في حق الله سبحانه وتعالى (۱).

”اللہ رب العزت کے اسماء توفیقی ہیں یا اصلاحی؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔“

بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک قرآن وحدیث میں تذکرہ نہ ہو کسی بھی اسم یا صفت کا اطلاق نہ پر کرنا جائز نہیں۔ دوسرے حضرات کا موقف یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جو اللہ رب العزت کی تعظیم پر دلالت کرے، اس کا اطلاق درست ہے۔ اگر تعظیم پر دلالت نہ کرے تو پھر درست نہیں۔

امام غزالی فرماتے ہیں: اسماء وصفات میں تغایر ہے مثلاً میرا نام محمد اور آپ کا ابو بکر اور صفات جیسے کسی انسان کو طویل و فقیہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جائے۔ نام ابو بکر و محمد صفت طویل و فقیہ دونوں میں تغایر ہے۔ اس فرق کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کسی اسم کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں جب تک قرآن وحدیث میں اس کی تصریح نہ ہو، اور صفات کا اطلاق توقیف پر مبنی نہیں۔

جو حضرات اسماء کے معاملے توقیف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ”عالم“ کی کئی تعبیرات ہیں۔

کے باوجود ہم اللہ کو صرف عالم کی صفت سے متصف کرتے ہیں، مقدم، متیقن، متہین کی صفت سے متصف نہیں کرتے۔ معلوم ہوا کہ معاملہ توقیفی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ ”طیب“ کی تصریح وارد ہے کہ جب حضرت ابوہریرہؓ بیمار پڑے تو ان سے کہا گیا کہ طیب کو بلائیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: طیب نے ہی مجھے بیمار کیا۔ رہا مسئلہ ”فقہ“ کا تو حکم کے کلام کی غرض و مراد سمجھنے کو فقہ کہتے ہیں، یہ اللہ رب العزت کے حق میں محال ہے۔ ”متیقن“ اس تم و کہتے ہیں جو پے درپے کثیر تجربات و علامات کی بنا پر حاصل ہو کہ ان کے مجموعے سے یقین حاصل ہو جائے، یہ نبی اللہ کے حق میں محال ہے۔ ”متہین“ پر وہ خفاء کے بعد ظہور کا نام ہے کیونکہ تمہین بیہوشی سے مشتق ہے اور بیہوشی دو متصل امور میں تفریق کا نام ہے۔ جب ذہن میں ایک صورت کا دوسری سے اشتباہ ہو، اس کے بعد تمیز حاصل ہو تو اسے بیان و تبیان کہتے ہیں، یہ معنی بھی ذات باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جو حضرات توقیف کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت کے اسماء و صفات فارسی، برکی اور ہندی میں بابتکیر رائج ہیں حالانکہ قرآن و حدیث میں ان کی کوئی تصریح نہیں۔ نیز ارشاد ربانی ہے ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی﴾ اسماء کو اسی لئے حسن کہا جاتا ہے کہ اسماء تعریف اور عظمت والی صفات پر دلالت کرتے ہیں لہذا جو بھی اسم ان معانی پر دلالت کرے وہ ”الحسنی“ کا مصداق ہوگا، تو ان اسماء کے اطلاق کا جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں الفاظ کا مقصد معانی کی رعایت ہے۔ جب معانی صحیح ہوں تو لفظ سے منع کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ امام غزالی جو منع کرتے ہیں تو اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی اسم (غیر مناسب) کی وضع ہمارے حق میں سوء ادب ہے۔ تو اللہ رب العزت کے حق میں بطریق اولیٰ سوء ادب ہوگا۔ صفات کے سلسلے میں ان کی تعبیر مختلف الفاظ سے ہمارے حق میں جائز ہے تو اللہ رب العزت کے حق میں بھی جائز ہے۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں یا اصطلاحی؟ اس میں اختلاف ہے۔ (اصطلاحی سے مراد کہ اہل اصطلاح باری تعالیٰ کے لئے مناسب نام تجویز کر دیں) تین مذاہب اس میں بیان کئے ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ صرف ان صفات کا اطلاق کیا جائے گا جو قرآن و سنت میں وارد ہوں۔ یہی مذہب غیر متدین کا ہے لیکن جب پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”باب الأخبار أوسع من باب الصفات التوقيفية“۔

دوسرے مذہب والے کہتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات کے مناسب ہو، اس کا اطلاق کرنا جائز ہے؛ مگر نہ نہیں۔

اور تیسرا مذہب امام غزالی کا ہے وہ فرماتے ہیں: اسم اور صفت میں فرق کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ پر صرف ان کا اطلاق ہو سکتا ہے جو قرآن و سنت کے اندر وارد ہوں اور صفات تو قیف پر موقوف نہیں۔

### لہ الأسماء الحسنی

الاسماء یہ موصوف بالشمس ہے، اس لئے ماخذ اشتقاق اس کی علت ہوگا۔ کل اسم حسن ثابت للہ۔ ث” إن لله تسعة وتسعين اسما“ صحیح ہے (۱)۔ لیکن جس روایت سے ان کی تعیین کی گئی ہے اس میں کلام کی نش ہے۔ احمد رضا خان نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں ان میں سے حاضر و ناظر نہیں، لئے اللہ کو حاضر و ناظر کہنا درست نہیں بلکہ حاضر و ناظر محمد ہے۔

صفات باری تعالیٰ احاطے سے باہر ہیں۔ علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: ”قال ابن الخطيب: رأيت في كسب الذكر أن لله تعالى أربعة آلاف اسم: ألف منها في القرآن والأخبار الصحيحة، وألف في التوراة، وألف منها في الإنجيل، وألف في الزبور، ويقال: ألف آخر في اللوح المحفوظ، ونم إلى عالم البشر“ (۲)۔

”ابن الخطيب فرماتے ہیں کہ میں نے اذکار کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ اللہ رب

العزت کے چار ہزار نام ہیں: ایک ہزار قرآن و حدیث میں، ایک ہزار تورات میں، ایک ہزار انجیل، ایک ہزار زبور میں ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ہزار لوح محفوظ میں ہیں جن تک بندوں کی رسائی ہی نہیں۔“

صفات کے اندر جو حضرات تاویلیں کرتے ہیں ان کو غیر مقلدین دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں۔ جیسا ہمارے متاخرین علماء نے تاویلیں کی ہیں اور ہمارے اکابرین نے بھی۔ مولانا عبدالحق حقانی نے ”عقائد الاسلام“ اور ”المہند علی المفند“ میں بھی متاخرین کے مسلک کو اپنایا گیا ہے۔

تین سو بجزری تک متقدمین کا عرصہ ہے اس کے بعد ساری کتابیں متاخرین کی ہیں۔ پھر تو ساری کتابیں غلط

(۱) اشحیح لمسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فی أسماء اللہ تعالیٰ وفضل من أحصاها: ۳۴۲/۲، قدیمی۔

(۲) الباب فی علوم الکتاب: ۱/۱۵۵، دار الکتب العلمیہ۔

ہو جائیں ہیں۔ ”العقيدة الاسلامیہ“ میں عبد الرحمن بن عقیل نے صفات کے بارے میں چار مذاہب لکھے ہیں (۱):

”الاحتمال الأول وهو أنها مستعملة في ظاهر مدلولها اللغوي الذي يتبادر منه إلى أذهان الناس معنى التجسيم ومثابرة الخالق لمخلوق، وهذا احتمال باطل قطعاً، ولا يقول به إلا المشبهة والمجسمة، ودليل بطلانه ما ثبت لدينا من أن الله تعالى ليس له جسم ولا جسداً، وليس له من صفات ما يستلزم انحساره والحسب، وليس له من الصفات ما يقتضي مع أزمته أو ما يقتضي كونه حادثاً، ودل على بطلانه من النص قول الله تعالى في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾“۔

”مشبہ اور مجسمہ کا مذہب ہے کہ صفات اپنے ظاہر مدلول لغوی میں مستعمل ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے لوگوں کے ذہن تجسیم والے معنی اور تشبیہ والے معنی کی طرف جاتے ہیں۔ اس کے بطلان کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے، اس لئے کہ اللہ کے لئے نہ جسم ہے اور نہ جسد، اور نہ اللہ کے لئے ایسی صفات ہیں جو جسمیت اور جسدیت کو مستلزم ہوں اور قرآن کی آیت: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بھی اس کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔

دو چیزیں ہیں مثل اور مثل۔ مثل کہتے ہیں: ”اشترک الشبیب فی وصف من الأوصاف وفیر کیفیة من کیفیات“۔ کسی بھی وصف میں اور کسی بھی کیفیت میں اشتراک ہو، قرآن میں ہے: ﴿مثل الذین حملوا النوراة﴾ [الجمعة: ۵]۔ یہاں پر غرابت میں اشتراک پایا جا رہا ہے اور ﴿مثل الذین ینفقون أموالهم فی سبیل اللہ کمثل حبیب﴾ [البقرة: ۲۶۱] یہاں خیر و فائدے میں اشتراک ہے اور مثل کی جمع امثال آتی ہے۔ ﴿والا أمم امثالکم﴾ [الانعام: ۳۸] یہاں پر مثال کی جمع ہے نہ کہ مثل کی۔

اور مثل کہتے ہیں: ”اشترک الشبیب فی النوع“۔ نوع کلی حقیقی ہوتی ہے۔ جنس قریب جزء حقیقی ہے، فصل قریب بھی جزء حقیقی ہے۔ زید، عمر، خالد سارے مثل ہیں، اس لئے کہ انسان کی نوع میں داخل ہیں۔ نوع کا مقتضی ہے کہ افراد میں کلی متواظی کے طور پر صادق آتا ہے، جس طرح کہ ایک بڑا آدمی حیوان ناطق ہے اسی طرح آج کا بچہ حیوان ناطق ہے، یہ نہیں کہ بڑا آدمی تو کامل حیوان ناطق ہو اور بچہ ناقص حیوان ناطق۔



﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾۔ انا شریک معکم فی الانسانیۃ۔ انسانیت میں برابر ہیں لیکن فرق ہے کہ میرے طرف وحی ہوتی ہے اور تمہاری طرف وحی نہیں ہوتی۔ ہم نبی کو اپنے جیسا بشریت اور انسانیت میں کہتے ہیں نہ کہ باقی اوصاف میں۔

کہتے ہیں کہ ﴿لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ میں کاف زائد ہے۔ جواب یہ ہے کہ ”کاف“ زائد نہیں کاف ”مثل“ کے معنی ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ نوع میں کوئی شریک نہیں، لیکن اگر فرض کر لو کہ اس کا کوئی مثل ہو تو اس کے مثل کا مثل بھی دنیا میں نہیں ملے گا، جب مثل کا مثل نہیں ملے گا تو خود بطریق اولیٰ نہیں ملے گا۔

### الاحتمال الثانی

”وهو أن هذه النصوص مستعمنة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغوية صحيحة تنبؤ بجلال الله عز وجل لا تشبيه فيها ولا تجسيم، والألفاظ اللغوية المستعملة فيها تطلق ويراد بها معنى أعلى يليق بجلال الله [ سبحانه وتعالى ]، وتطلق ويراد بها معنى أدنى يناسب واقع حال المخلوقات الحادثة، وهذا الاحتمال لا اعتراض عليه مطلقاً من جهة العقيدة ولا من جهة العقل، وهو الأحق بأن يستعمل به ..... كما إطلاق لفظ الذات ولفظ الوجود ولفظ الحياة ولفظ الرحمة، ونظير ذلك لفظ العلم ولفظ القدرة، فهي في معانيها الدنيا: تطلق ويراد بها ما يناسب ما عليه المخلوقات من صفات، وفي معانيها العليا: تطلق ويراد بها ما يناسب صفات الله جل وعلا، وهذا الاحتمال هو الاحتمال الذي نصره ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما، وهي طريقة المحدثين وكثير من أهل السنة والجماعة“۔

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص حقیقتاً دلالت لغویہ کے موافق ان معانی میں استعمال ہوں گے جو اللہ کی ذات کے مناسب ہوں، نہ ان میں تشبیہ ہو اور نہ تجسیم۔ جو الفاظ لغویہ باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہوں گے ان کا اطلاق کیا جائے گا اور ان سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو اللہ کی ذات کے مناسب ہو اور جب غیر اللہ کے لئے استعمال ہوں تو ان سے وہ معنی مراد لیے جائیں گے جو مخلوقات کے مناسب ہوں۔

جیسا کہ ”وجه“ آگیا یا ”بد“ آگیا، تو وجہ اور بد کا ایک معنی کامل ہے جو اللہ کے مناسب ہے، اسی طرز و ..... مخلوقات کے لئے بھی ہیں لیکن معنی ادنیٰ مراد ہوں گے۔ اس صورت میں مشابہت کہاں لازم آتی ہے؟ میرے

انسان کا چہرہ بھی ہے اور گردھے کا چہرہ بھی ہے، لیکن اس کی وجہ سے تشبیہ لازم نہیں آتی، جب مخلوقات میں نہیں تو اللہ کی ذات میں کیسے آئے گی؟

اشتر اک لفظی میں لفظ ایک ہوتا ہے لیکن معانی جدا جدا اور تعدد وضع ہوتا ہے۔ ”ما بہ الاشتراك“ معنا نہیں ہوتا لیکن لفظاً ہوتا ہے، جیسا کہ ”قرء“ کا لفظ ایک ہے لیکن حیض اور طہر کے معنی میں آتا ہے، ان میں معنا اشتراك نہیں لیکن لفظاً ہے۔

اور اشتراك معنوی میں لفظ کو ایک مفہوم کلی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور اس مفہوم کلی کے تحت کئی افراد ہوتے ہیں اور یہ مفہوم ان پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔ انسان کی وضع حیوان تاطن کے لئے کی گئی ہے، اس کے تحت بہت سارے افراد آتے ہیں اور حیوان تاطن ان پر کلی متواطی کے طور پر صادق آتا ہے۔  
لہ ید لا کیدنا، لہ وجہ لا کو جہنا۔ ان ساری صفات میں اشتراك لفظی تو ہے، اشتراك معنوی نہیں۔

### والاحتمال الثالث

”ان هذه النصوص مستعملة على وجه الحقيقة لا المجاز استعمالاً شرعياً في معاني بتلويح بجلال الله سبحانه وتعالى، وذلك بحسب الاصطلاح الشرعي أي: إن لله تعالى صفات خاصة، فمنها مثلاً صفة اسم اسمها ”اليد“ حملاً للنص على ماورد فيه دون تاويل، ولكن مع نفى المعنى الذي يتبادر لأذهان الناس مما لا يليق أن يكون صفةً للخالق سبحانه وتعالى، ومنها صفة اسمها ”الاستواء“ وصفة أخرى اسمها ”العين“، وهكذا إلى آخر ماورد من نصوص متشابهة من هذا النوع. فهي صفات لله تعالى مستعملة في الاصطلاح الشرعي لحقائق شرعية يعلمها الله، ولها آثار يمكن أن نفهمها وليست مستعملة للدلالة على المعاني التي تدل عليها أوضاعها اللغوية. فليست بالنسبة إلى صفة اليد مثلاً كما نعرف من معناها في وضعها اللغوي، وهي أنها العضو المعروف من الجسد. وليست بالنسبة إلى صفة ”الاستواء“ هو ما نعرف من معنى الاستواء وهو الجلوس، وليست بالنسبة إلى صفة ”العين“ هو ما نعرف من معنى حاسة البصر المعروفة، وهكذا فليس المراد من هذه الصفات هو ما يتبادر بوضعها اللغوي المعروف، ولكن لها وضعاً شرعياً آخر يعلمه الله ونحن لا نعلمه على وجه التحديد، وهذا الاحتمال احتمال مرضي لا مانع لها.

وعن أبي عبيد انقسام بن سلام - فيما ثبت في النصوص من هذه الصفات - قال: هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض غير أننا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وما أدركنا أحداً يفسرها، وقال ابن عبد البر إمام المغرب، رويناه عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان ابن عيينه والأوزاعي ومعر بن راشد في أحاديث الصفات كلهم قالوا: أمروها كما جاءت.

”الفاظ اپنے شرعی و حقیقی معانی میں اللہ رب العزت کے حال کے موافق معانی میں مستعمل ہیں، مثلاً ایک صفت یہ ہے اسے اسی طرح بلاتا و دینا مانیں گے لیکن اس کے ساتھ اس معنی کی نفی کریں گے جو باری تعالیٰ کے مناسب نہیں، اسی طرح ”استواء، عین“ وغیرہ صفات اپنے حقیقی معنی پر ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سے ناواقف ہیں اور قطعی طور پر ان معانی کی تردید کرتے ہیں جن سے جسمیت وغیرہ کا ثبوت ہو۔ اکثر متقدمین کا یہی مذہب ہے کہ جس طرح صفات وارد ہوتی ہیں اسی طرح ان پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت کے پیچھے نہ پڑا جائے۔“

### والاحتمال الرابع

”وهو تاويل هذه النصوص لمعان تحتلها بوجه من وجوه المجاز المعروفة في لسان العربي، والتي استعملها المصنفان الشرعيان: القرآن والسنة في كثير من نصوصها، وعلى هذا الاحتمال يمكن تاويل ”اليد“ مثلاً في قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بأن المراد من اليد القدرة، وقد استعمل لفظ اليد مجازاً عنها، وهذا استعمال شائع مقبول، ذلك لأن اليد محل لظهور لون من ألوان القدرة، ويمكن تاويل ”العين“ في قوله تعالى خطاباً لموسى عليه السلام في سورة طه: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ بأن المراد من العين أن الله بصير، واستعمل لفظ العين مجازاً عن ذلك، أو أن المراد منها الحفظ..... وقد جرى على هذا الاحتمال كثير من خلف أهل السنة والجماعة، وطريقتهم تسمى ”بطريقة التاويل لمعنى يحتمله اللفظ وفق أصول اللغة العربية واستعمالاتها المشهورة“. وهي طريقة تجعل النصوص تدلُّ على معاني مقبولة في مفاهيم الناس وتفسر عنهم عن صفات الله التي هي منزّهة عن الجسمية والجنون ومثله الحوادث. وليس من موجب لتضليل أصحاب هذه الطريقة، على اعتبار أن فيها تعطيلاً لصفات

اٰتٰیہا الشرع فی نصوصہ الصحیحۃ؛ لآنہ یقال: إنما یكون التعطیل بعد اثبات معنی الصفة بشکر قطعی، أما حمل النص على بعض احتمالاتہ المقبولۃ شرعاً وفق أصول اللغة العربیۃ نئی أنزل بہ القرآن فهو مسئلتك لاتعطیل فیہ. وحين نلاحظ أن كباراً من علماء المسلمین الذین ہم مرجع للمسلمین فی علوم الفقہ والتفسیر والحديث قد اُخذوا بهذه الطریقه، یتأكد لدينا أن لهم رأياً لا یصح أن نصللہم فیہ، مادام لهم وجهة نظر ذات حجۃ، ولہا نظائر فی تشریعہ مما اتفق المسلمون جمیعاً علیہ. ولئن كانوا مخطئین فی ہذا، فہم مجتہدون ضمن شروط الاجتہاد المقبول، ولہم اجر علی اجتہادہم الذی بذلوا لیصلوا إلی ما ینشدون من حق“.

”ان الفاظ میں تاویل کی جائے اور ایسے مجازی معنی پر محمول کیا جائے جو قرآن وحدیث اور استعمال عرب کے موافق ہو، مثلاً ”یہ“ سے قدرت مراد لی جائے اور لفظ یہ سے مجاز قدرت مراد لینا معروف ہے، اسی طرح ”عین“ سے مراد نگہبانی و حفاظت مراد لینا معروف ہے۔ اہلسنت والجماعت کی بڑی جماعت اسی طریقے پر عمل کرتے ہیں۔ اس تاویل کا طریقہ کہا جاتا ہے، اس طریقے میں نصوص کو ایسے معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو مقبول و معروف ہوں اور ان میں جسمیت و حوادث کا شائبہ بھی نہ ہو۔ جو حضرات اس طریقے پر عمل پیرا ہیں انہیں گمراہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ صفات کو معطل قرار نہیں دیتے بلکہ اصول و قواعد کی روشنی میں کسی احتمال کو اختیار کرتے ہیں، جو ایک جائز بات ہے، خاص کر جب اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ ائمہ حدیث و تفسیر وفقہ نے بھی اسی طریقے کو اختیار کیا ہے تو اس بات کی قطعاً گنجائش نہیں کہ انہیں گمراہ کہا جائے، بالفرض اگر یہ غلطی پر ہوں تب بھی یہ مجتہد ہیں اور مجتہد جب غلطی کرے تب بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے۔“

یہ مسلک اکثر اہل سنت والجماعات کا ہے، اور اس کو طریقہ تاویل کہا جاتا ہے، پہلا والا شیعہ اور مجسمہ کافرقہ ہے، باقی سارے کے سارے اہل سنت والجماعت ہیں، تاویل غیر مقلدین بھی کرتے ہیں۔

حقیقت و کنایہ کا اجتماع جائز ہے

بسا اوقات ایک کلمہ سے ایسا معنی مراد لیا جاتا ہے جس کا وہ کلمہ احتمال رکھتا ہو لیکن اصلی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ کنایہ میں یہی ہوتا ہے، حقیقت اور کنایہ جمع ہو سکتے ہیں بخلاف مجاز کے اس میں موضع لہ اور اصل مصداق کو

تھوڑا پڑتا ہے، اس لئے ہمارے اکابرین نے جو ”یہ“ کا معنی قوت سے کیا ہے اس سے حقیقی معنی کی نفی نہیں ہوتی۔ ﴿وَرَزَقْنَهُمْ يَنْفَقُونَ﴾ [البقرة: ۳]، ایک معنی ہے کہ جو رزق ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ اور صوفیاء نے اس کا معنی عام کیا ہو جو کچھ ہم نے ان کو دیا علم ہو یا مال۔ علم کے مراد لینے سے مال کی نفی نہیں ہوتی۔ ان میں ﴿وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ۲۷] میں وجہ سے ذات مراد لینے کی وجہ سے چہرے کی نفی نہیں ہوتی۔

تاویل سے کوئی بھی جماعت پاک نہیں، سب تاویل کرتے ہیں لیکن تاویل ایسی کی جائے جو قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو۔

علامہ ابن عادل فرماتے ہیں: ”فالإجماع منعقد على أنه سبحانه وتعالى ليس معنً بالمكان والحير والجهة. فلا بد فيه من التأويل، فإذا جوزنا التأويل في موضع، وجب تأويله في سائر مواضع“ (۱)۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”وهذه الآية من أقوى الدلائل على نفى التجسيم وإثبات التنزيه؛ لأنه لو كان الله تعالى جسماً، وله وجه جسماني لكان مختصاً بجانب معين وجهة معينة، ولو كان كذلك لكان قوله: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ كذباً؛ لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً. وإذا ثبت هذا فلا بد فيه من التأويل، ومعنى وجه الله جهته التي ارتضاها قبلة وأمر بالتوجه نحوها، أو ذاته نحو ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (۲)۔

علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وقد جمع في هذه الآية بين استوى على العرش وبين هو معكم، والأخذ بالظاهرين تناقض، فدل على أنه لا بد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بالتناقض“۔ وقد قال الإمام أبو المعالي: إن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم نبيلة الأنسواء لم يكن بأقرب إلى الله عز وجل من يونس بن متى حين كان في بطن حوت“ (۳)۔



(۱) (الباب في علوم الكتاب، سورة الحديد: ۴۵۶، دار الكتب العلمية)۔

(۲) (الباب، سورة البقرة: ۴۱۵، دار الكتب العلمية)۔

(۳) (الفرضي: ۱۵۵/۹، إحياء التراث العربي)۔

## صفات حقیقیہ اور اضافیہ کا مسئلہ

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی ”تقریر دل پذیر“ میں بھی اس کا ذکر ہے، اس کے علاوہ ”شرح صمد“ اور ”شرح مواقف“ سب میں صفات کی تقسیم حقیقی اور اضافی کی طرف کی ہے، غیر مقلدین بھی فی الجملہ اس تقسیم کے قائل ہیں، علامہ عبید الرحمن مبارکپوری فرماتے ہیں: ”وإن كانت أصول الصفات الحقيقية سبعة أو ثمانية“ (۱)۔

صفات اضافیہ کو صفات فعلیہ بھی کہا جاتا ہے۔ معتزلہ صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ صفات فعلیہ ان صفات کو کہا جاتا ہے: ”ما جرى فيه النفي والإثبات“۔ جس میں نفی اور اثبات دونوں چل سکتے ہوں، جیسا کہ کہا ہے: خلق الله لزيد ولما ولم يخلق لعمر، رزق الله زيدا ولم يرزق عمروا۔ اور صفات ذات وہ صفات ہیں جن میں نفی نہ چل سکے: ”وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة“۔

اہل سنت والجماعت مآثر یہ اور خفیہ نے یہ تعریف کی کہ صفات حقیقیہ وہ ہیں کہ جن کے ساتھ باری تعالیٰ خود متصف ہو لیکن ان کی ضد کے ساتھ نہ ہو۔ جیسا کہ حی ہے اس کی ضد میت ہے، قدیم کی ضد عجز ہے، سمیع کی ضد صم ہے، بصیر کی ضد اعمیٰ ہے، ان کی ضدوں سے اللہ کی ذات پاک ہے۔

اور صفات اضافیہ وہ ہیں کہ باری تعالیٰ ان کے ساتھ متصف ہو اور ان کی ضد ان کے ساتھ بھی، جیسے: راز قیت وعدم راز قیت، اہمیت و غیرہ۔

”وأما عند الأشعرية فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ..... عندنا أن كل ما وصف به، ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل“ (۲)۔

(۱) (مرعاة المفاتيح، كتاب الصلوة، باب المساجد، الفصل الثاني: ۱/ ۴۵۴، مكتبة الرحمن السنبغية)۔

(۲) (شرح الفقه الأكبر، ص: ۲۳-۲۴، دار الكتب العلمية)۔

جیسے قدرت اور علم صفات ذات میں سے ہیں، رزق اور خلق وغیرہ صفات فعل میں سے ہیں۔

صفات فعلیہ بھی قدیم ہیں

صفات کے بارے میں ہماری کتابوں میں تسامح ہے، وہ یہ ہے کہ صفات حقیقیہ قدیم ہیں اور اضافیہ حادث ہیں، حالانکہ ایسی بات نہیں۔ صفات اضافیہ بھی قدیم ہیں، صرف اضافیہ کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے خود صفات اضافیہ حادث نہیں ہوتیں۔

شرح فقہ الاکبر میں ہے: "ولا یسرم من حیث تعلقات هذه الصفات حیث الصفات

کالمخلوق والمرزوق والمبصر وسائر الکائنات وجميع المخلوقات" (۱)۔

اس کی مثال یوں ہے جیسے کہا جاتا ہے حلت زینب بالنکاح۔ زینب نکاح کے سبب حلال ہوئی۔ صفت تحلیل اور تحریم یہ اللہ کی صفات ہیں، اللہ تحلیل بھی ہے اور محرم بھی۔ آپ کہیں کہ یہ حلت تو اب آئی ہے اس لئے یہ تحلیل والی صفت بھی حادث ہے، یہ غلط ہے۔ صرف اس تحلیل والی صفت کا تعلق جو زینب کے ساتھ ہوا ہے وہ حادث ہے۔ صفت تحلیل خود حادث نہیں۔

علامہ احمد بن محمد مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "والفاعل هو الله تعالى، والفعل صفة في الأزل۔ والمفعول مخلوق، وفعل الله تعالى غير مخلوق، یعنی أن الله تعالى إذا فعل شيئاً بفعله بفعله الذي هو له صفة أزلية لا بفعل حادث؛ لأن الحادث هو أثر فعله، لا فعله، بخلاف المفعول فإنه محل لوقوع أثر الفعل، وهو مخلوق بالاتفاق بلا خلاف" (۲)۔

"اللہ کی ذات قائل اور فعل اس کی صفت قدیمہ ہے، مفعول مخلوق ہے، اللہ کا فعل مخلوق

نہیں ہے، یعنی اللہ رب العزت جب کوئی کام کرتے ہیں تو فعل حادث (جو ابھی ظہور پذیر ہوا) کے ذریعے نہیں کرتے بلکہ فعل قدیم جو صفات قدیمہ میں سے ہے، اس کے ذریعے کرتے ہیں، کیونکہ حادث تو اس فعل کا اثر ہے نفس فعل حادث نہیں، البتہ مفعول جو اس فعل کے وقوع کا محل ہے وہ بالاتفاق مخلوق و حادث ہے۔"

أحس الله فلاناً، فصار حياً۔ یہ نہیں کہ صفت احیاء حادث ہے بلکہ اس بندے کے ساتھ جو اس احیاء کا

(۱) (شرح الفقہ الاکبر: ۲۵، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (شرح الفقہ الاکبر للمغنیساوی: ۱۱۱، دائرة المعارف ہند)۔



حق: وہ ہے وہ تعلق حادث ہے، آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے بھی اللہ کی ذات خالق تھی، لیکن آسمان وزمین کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے۔

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”کما لا يجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية، فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية، ولأنه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقه، وهو لم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ثم المنعيب الصحيح أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في ذاتية أو فعلية، وإن صفته لاهو ولا غيره على معنى أنه لا يزاله كون الشيء لاهو عين الشيء، ولا هو غيره، ولم يرد به الشبيه، وإنما أردنا به لطف الكلام“ (۱)۔

”جس طرح اللہ رب العزت کی ذات و صفات ذاتیہ تغیر سے پاک ہیں، اسی طرح صفات فعلیہ بھی متغیر نہیں، اس لئے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ صفات فعلیہ غیر باری ہیں اور اللہ نے اپنی ذات کے لئے انہیں وجود بخشا تو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ مخلوق ہیں، جب کہ اللہ کی ذات و صفات مولود نہیں۔ صحیح مذہب یہ ہے کہ ازل سے ہی اللہ رب العزت کی ذات، صفات ذاتیہ و فعلیہ سے متصف ہے، اور اللہ کی صفات نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔“

علامہ اسکندر خنفری رحمہ اللہ ”الجوہرۃ المہدیہ“ میں فرماتے ہیں: ”قال المصنف أبو حنیفة رضی اللہ عنہ: ”تَقَرُّ بِأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَوَحْيِهِ وَتَنْزِيلُهُ، لَاهُو وَلَا غَيْرُهُ، بَلْ هُوَ صِفَتُهُ عَلَى حَقِيقَةٍ“ اقول: وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى، قال العلامة سيف الحق أبو المعين النسفی: ”تَسْمَعُ: اللَّهُ تَعَالَى بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ قَدِيمٌ أَزَلِيٌّ، وَصِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَأَسْمَاؤُهُ لَاهُو وَلَا غَيْرُهُ؛“ - وَفَقَلْنَا: بِأَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ هُوَ اللَّهُ يُوَدِّىْ إِنِّىْ أَنْ يَكُونَ إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ، وَاللَّهُ تَعَالَى وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ، - هَذَا: بِأَنَّ هَذِهِ الصِّفَاتِ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى لَكَانَتْ هَذِهِ الصِّفَاتُ مُحَدَّثَةً، وَهَذَا لَا يَجُوزُ اِنْتَهَى“ (۲)۔

”امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآن مخلوق نہیں بلکہ اللہ کا نازل کردہ کلام ہے جو نہ اللہ کا عین ہے اور نہ ہی غیر بلکہ اللہ کی صفت ہے۔“

۱۔ حقیقۃ الکبیر للسر قندی: ۳۳-۳۴، دائرة المعارف النظامیہ، ہند۔

حیرۃ الحنیفۃ فی شرح الإمام الأعظم أبی حنیفۃ: ۶۴-۶۵، دائرة المعارف ہند۔

علامہ اسکندر حنفی فرماتے ہیں: اللہ کی تمام صفات میں یہی عقیدہ درست ہے۔ علامہ نسفی فرماتے ہیں: اللہ رب العزت کے تمام اسماء و صفات قدیم و ازیلی ہیں جو نہ عین باری ہیں اور نہ ہی غیر باری، اس لئے کہ اگر ہم انہیں عین باری تعالیٰ کہیں تو پھر متعدد الہ ہوں گے، جب کہ اللہ واحدہ لاشریک ہے، اگر صفات کو غیر باری کہیں تو یہ حادث و مخلوق ہوں گی، یہ بھی جائز نہیں۔

علامہ ابوالفتح مغنیساوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”و صفاته اى: صفاته الذاتية والفعلية غير مُحدثة ولا مخلوقة، ومن قال: إنها اى: صفاته ذاتية كانت أو فعلية مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شك فيهما فهو كافر بالله تعالى“ (۱)۔

”اللہ رب العزت کی صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ محدث و مخلوق نہیں، جو انہیں مخلوق و محدث کہے یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک کرے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے۔“

علامہ ابو منصور سمرقندی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قال قائل لك: صفات الله واحدة أو متغايرة؟ قبل هي ليست واحدة ولا متغايرة؛ لأننا لو قلنا: هي واحدة، فقد عطلنا صفاته تعالى، وهو من مذهب الفلرية والمعتزلة..... ولو قلنا: هي متغايرة، فقد أوقعنا المتغايرة بين الذات والصفات، وهو من مذهب المعتزلة والأشاعرية؛ إنهم يجعلون صفات الفعل محدثة، وذالاً يجوز، فكل ذلك المتغايرة بين الصفات، ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند أهل السنة والجماعة، ولا هي محدثة سواء كانت من صفات الذات أو من صفات الفعل“ (۲)۔

”اگر کوئی صفات کے متعلق پوچھے کہ اللہ کی صفات متعدد ہیں یا ایک ہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہ ہی ایک ہے اور نہ ہی متعدد، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک ہے تو باقی صفات معطل ہوں گی اور یہ قدر یہ و معتزلہ کا مذہب ہے، اگر ہم تغایر کے قائل ہوں تو پھر ذات باری اور صفات میں بھی تغایر ہوگا جو کہ جائز نہیں، اسی طرح صفات میں بھی تغایر جائز نہیں۔ اہلسنت

(۱) (شرح الفقه الأكبر لأحمد بن محمد المغنیساوی: ۱۱۲، دائرة المعارف ہند)۔

(۲) (شرح الفقه الأكبر للسمرقندی: ۳۱-۳۲، دائرة المعارف ہند)۔

والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات نہ عین باری ہیں نہ غیر، اور نہ یہ محدث صفات ذاتیہ ہوں یا صفات فعلیہ سب کا ایک حکم ہے۔

حکمی اعتبار سے یہ دونوں قسم کی صفات چاہے حقیقیہ ہوں یا اضافیہ، قدیم ہیں۔

غیر مقلدین کی کتاب ”ہدیۃ المہدی“ مؤلفہ علامہ وحید الزمان میں ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اضافیہ حادث ہیں۔ ”فصل الصفات الفعلية حادثۃ عند الأكثر من اصحابنا“ (۱)۔ اور یہ بات کئی جگہ ذکر کی ہے۔

صفت کا قیام موصوف کے ساتھ ہوتا ہے جب صفات حادث ہوئیں تو ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ تو اللہ کا کل حوادث ہونا لازم آئے گا، ”شرح العقیدۃ الطحاویۃ“ میں ہے تحت قولہ: مازال بصفاته قدیما فی خلقہ ”فإن ارید أنه سبحانه وتعالى لا یحل فی ذاته المقدسة شیء من مخلوقاته المحدثۃ، أو لا یحدث له وصف متجدد لم یکن، فهذا نفی صحیح“ (۲)۔

”اگر اجتماع طول حوادث بالرب سے مراد یہ ہو کہ ”اللہ رب العزت کی ذات مقدسہ حوادث سے پاک ہے اور کوئی ایسی صفت جو پہلے نہ تھی، اب وجود میں آئی یہ نہیں ہو سکتا“ تو یہ نفی بالکل درست ہے۔“

کیوں کہ حادث ہونے کی وجہ سے تجدد لازم آئے گا اور آپ اس کے قائل ہیں۔ ”ہدیۃ المہدی“ میں ایک جہ صاف طور پر لکھا ہے کہ صفات اضافیہ حادث ہیں (اور ان کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے) اس کی وجہ سے حاکم حوادث ہونا لازم نہیں ہوتا۔

”ثم إن تلك الصفات الفعلية الحادثۃ لا تستلزم الحدوث والتغیر فی ذاته، بل هو الآن كما كان..... إذ لم یقم دلیل شرعی علی امتناع قیام الحوادث بذات اللہ تعالیٰ، وإنما هو من حروف الغزالی وابن الفورك والرازی تبعوا أفراح الفلاسفة“ (۳)۔

(۱) (ہدیۃ المہدی: ۱۰، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

(۲) (شرح العقیدۃ الطحاویۃ: ۶۴، الجامعة المستنریۃ)۔

(۳) (ہدیۃ المہدی، ص: ۱۲، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

”نزل الأبرار“ میں کہتے ہیں: ”وصفاته على نوعين: ذاتية ..... وفعلية كالكلام والأتية“

النزول والمصعود والصحت والتعجب وغيرها، وهي حادثة“ (۱)۔

اللہ رب العزت کی صفات تو یقینی ہیں، لیکن غیر مقلدین کی جسارت دیکھیں کہ باری تعالیٰ کی کلائی، بازو۔

پینہ، کمر، پنڈلی کے بھی قائل ہیں:

وله تعالى وجه وعين، وبذو كفت، وقبضة وأصابع، وساعد وفراخ، وجنب وحقو، وقدم

ورجل، وساق وكنت كمثل بقية (۲)۔

اس سے بڑھ کر کیا گستاخی تو تہین ہو سکتی ہے، یہ الفاظ انہیں نظر نہیں آتے، محدث، قدیم وغیرہ پر خوب

اعتراض کرتے ہیں۔ غیر مقلدین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ: ”و شخص و مرء لا کالاشخاص والناس“ (۳)۔

اب مرء کا معنی مرد ہو گا یا عورت۔ مطلب یہ کہ اللہ یا تو مرد ہے یا عورت۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک عتر

کبیراً۔ لبس بجسم ولا جوہر کا اطلاق اس لئے نہیں کرتے کہ: ”إذ يرد به الشرع إثباتاً ولا نفيّاً“ (۴)۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں اللہ مرء، شخص کا اطلاق کہاں وارد ہوا ہے؟

تذکیر و تانیث سے اللہ کی ذات پاک ہے، پھر اگر اشکال ہو کہ جنسی بھی صفات ہیں وہ تذکیر کے ساتھ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اللہ رب العزت تذکیر و تانیث سے پاک ہے، لیکن کلام عرب میں تعبیر کے لئے دو ہی صیغے

ہیں: مذکر کا صیغہ یا مؤنث کا۔ ایسا صیغہ تو ہے ہی نہیں جو تذکیر و تانیث سے پاک ہو، صرف اھون البلیتین کے تحت

تذکیر کے صیغہ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے استعمال صیغہ الذکیر سے آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ مذکر ہے اور مرد ہے۔ اس

طرح تو بسا اوقات بے جان چیزوں کے لئے بھی مذکر اور مؤنث کے صیغے استعمال ہوتے ہیں، تو کیا وہ مذکر یا مؤنث

بن جاتے ہیں؟ نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی صفات اضافیہ کو قدیم مانتے ہیں: ”وقيل قديمة والتعلق حادث،

واختاره الشاه ولي الله من أصحابنا فقال: لا يكون ذاته تعالى حادثاً، وإنما الحدوث في نعت

(۱) (نزل الأبرار من فقه النبی المختار، کتاب الإیمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور)۔

(۲) (نزل الأبرار، کتاب الإیمان: ۳، جمیعت اہلسنت لاہور)۔

(۳) (هدية المهدي: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

(۴) (هدية المدي: ۹، جمیعت اہل سنت لاہور)۔

احداث حتی تظهر الأفعال" (۱)۔

صفات اگر حادث ہوں تو حادث مخلوق ہے، لہذا صفات کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی صفات مخلوق نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے تو کہہ دیا کہ صفات اضافیہ خود قدیم ہیں، صرف ان کے تعلقات حادث ہیں، آپ تو اس بات کا رد کرتے ہیں، اس مسئلے میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی آپ کے ساتھ نہیں۔

صفات حادث ہوں تو بہتا پڑے گا "لنہ لم یکس حلقاً قد خلق السموات والأرض۔ ہم یکس۔ راقب خلق المرزوفین"۔ حالانکہ اللہ ازل سے ان صفات کے ساتھ متصف ہے۔

صفات باری تعالیٰ کی حیثیت لازم کی ہے اور "لازم الشئ لا یسقط عن۔ کسشی کا لازم اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ہماری صفات میں تقدم اور تاخر ہوتا ہے، جیسے زید پہلے حافظ قرآن نہیں تھا، اب ہو گیا۔ لیکن اللہ کی صفات میں تقدم و تاخر نہیں۔

شارح "انقیدۃ الطحاوی" علامہ ابوالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إن الله سبحانه وتعالى لم یزل متصفاً بصفات الكمال: "صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأن صفاته سبحانه صفات الكمال، وفقداه صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولا يرد على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية يحورها، كالخلق والتصوير، والإحیاء، والإماتة، والقبض والبسط، والظن الاستواء، والإتيان والمجيئ، النزول، والغضب والرضا، ونحو ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، وإن كنا لا نترك كنهه وحقيقته التي هي تأويله، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، ولكن أصل معناه معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله تعالى عنه، لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ۵۴] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول. وإن كانت هذه الأحوال تحدث في وقت دون وقت، كما في حديث الشفاعة: "إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله"، لأن هذا الحلو بهذا الاعتبار غير ممتنع، ولا يفتقر إلى أنه حدث بعد أن لم يكن، ألا ترى أن من تكلم اليوم، وكان متكلماً بالأمس، لا يقال: إنه حدث

لہ الکلام، ولو کان غیر متکلم لافہ كالصغر والخرس، تم تکلم یقال: حدث لہ الکلام، فالساکت لغیر آفہ یسمى متکلماً بالقوة، بمعنى أنه یتکلم إذا شاء، وفي حال تکلمه یسمى متکلماً بالفعل۔ وكذلك الكاتب فی حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا یخرج عن کونه كاتباً فی حال عدم مباشرته لكتابة“ (۱)۔

### صفات اور اسماء عین باری تعالیٰ ہیں یا غیر باری تعالیٰ

بعض حضرات عینیت کے قائل ہیں، بعض غیریت کے اور بعض ”لاهو ولا غیرہ“ نہ عین ہیں اور نہ غیر۔ دراصل معتزلہ نے اس مسئلے کو عجیذا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے اور اس پر مختلف لائل پیش کرتے، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ تھی ”الاسم غیر المسمی“ جب اسم غیر اللہ ہوا تو لامحالہ مخلوق ہوگا کیونکہ غیر اللہ مخلوق ہے اور اللہ کا یہ قرآن کا جز ہے، وہ بھی مخلوق ہوگا، جب قرآن کے بعض کلمات مخلوق ہیں تو باقی بھی مخلوق ہے۔

حقہ میں نے اس کی تردید کی اور ”الاسم عین المسمی“ کا قول اختیار کیا۔ العزہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وصفاته لیست غیرہ؛ لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه“ (۲)۔

”صفات باری اس کا غیر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت صفات کمال سے متصف ہیں،

اور وہ صفات ذات مقدسہ کو لازم ہیں، ذات سے ان کا الگ ہونا متصور ہی نہیں۔“

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ غیر باری تعالیٰ ہیں۔

”بدائع الفوائد“ میں ہے: ”الاسم غیر المسمی“ (۳)۔ اسم اور مسمیٰ میں تغایر ہے، یہی معتزلہ کا مذہب ہے۔

”فقد بان (ای ظہر) لك أن الاسم فی أصل الوضع یس هو المسمی“ (۴)۔ پھر اس کی شائے

ویں۔ جب اشکال ہوا کہ اسم اور مسمیٰ میں تغایر ہے تو ہر سبوح اسم ربك کے میں اسم کی تسبیح ہوئی نہ کہ اللہ کی، یہ سہو

(۱) (شرح العقیدة الطحاویة: ۶۳-۶۴، الجامعة السنیة)۔

(۲) (شرح العقیدة الطحاویة: ۱۰۲، الجامعة السنیة)۔

(۳) بدائع الفوائد، فائدة هل المسمی غیر المسمی: ۲۹/۱۔

(۴) ایضا۔

میں اسم سے برکت مانگی گئی نہ کہ اللہ سے۔ اس کا جواب یہ دیا کہ لفظ اسم ہر جگہ پر زائد ہے، ﴿سبح اسم ربك﴾ میں سبح ربك۔ بسم اللہ میں استعن باللہ۔

بہرہ کہتے ہیں کہ اسم اتنا مبارک تو مسکی اس سے کہیں زیادہ، یہ دلالت الحس کے طور پر ہے۔ ہمارے اکابرین کہتے ہیں کہ اسم میں مسکی بھی نہیں اور غیر مسکی بھی نہیں: ”لا هو ولا غیرہ“۔ بعض اسماء میں مسکی ہیں جیسا کہ وجود اور بعض اسماء ایسے ہیں جو نہ میں مسکی ہیں اور نہ غیر مسکی۔

### عینیت وغیریت کا مفہوم

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو ارتقاغ نقیضین ہوا، اور ارتقاغ نقیضین اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے۔

جواب: ”الغیرۃ تقتضی انفکاک الشئی“۔ شئی کا غیر اس سے جدا ہو جاتا ہے، انسان کا سایہ ہوتا ہے۔ تو کیا یہ سایہ انسان کا عین ہے یا غیر، اگر غیر ہے تو جدا کیوں نہیں ہوتا، اگر عین ہے تو اس پر عین والے احکام کیوں جاری نہیں ہوتے۔

اسی طرح اللہ کی صفات بھی ”لا هو ولا غیرہ“، نہ اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔

عین میں دونوں کا مفہوم اور ہوتا ہے، یہ بھی نہیں ہے، اور غیریت انفکاک کا تقاضا کرتی ہے، یہ بھی نہیں۔ اگر اللہ کی صفات اس کا غیر ہوتیں تو اللہ سے جدا ہوتیں لیکن جدا نہیں ہوتیں، اس لئے غیر بھی نہیں۔ بلکہ لازم ہیں اور لازم حقیقی منطقی ہے نہ کہ عرفی۔ اور اگر عین ہوتیں تو اللہ پر محمول نہ ہوتیں لیکن حمل ہوتا ہے: اللہ خالق، اللہ رازق، اللہ نبی وغیرہ، اس لئے کچھ کچھ مغایرت ہے، لہذا کہتے ہیں: ”لا هو ولا غیرہ“۔

غیریت کی دو صورتیں ہیں، ایک غیریت کاملہ، اس میں حمل درست نہیں ہوتا، جیسے: المنظور حجر، منظور جدار۔

مصادیق ایک ہو لیکن مفہوم ایک نہ ہو، یہی اللہ کی صفات میں بھی ہے۔ عینیت مصادیق کے لحاظ سے ہے اور غیریت باین معنی کہ حمل ہو رہا ہے۔

علامہ ابن حمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”واعلم أنا وإن اثبتنا الصفات زائدة علی مفهوم الذات فلا فرق: إنها غیر الذات كما لانقول: إنها عین الذات؛ لأن الغیرین هما المفہومان اللذان ینفک حتمهما عن الآخر فی الوجود بحيث یتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وکل من الذات



مُتَحَدِّثَةً وَصِفَاتُهَا لَا يَتَصَوَّرُ اتِّفَافُكَ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ ” (۱)۔

مردمِ قائم بن قطلوبغا رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَمِنْ جَوْزٍ وَصَفِهِ بِالْعَنَمِ يَقُولُ: ”صِفَاتُ لِبْسٍ بِحَدِّرِ سَدَاتٍ، بَلْ كُلُّ صِفَةٍ نَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ، وَكَذَا كُلُّ صِفَةٍ مَعَ صِفَةٍ أُخْرَى، نَيْسَتْ عَيْنُهَا وَلَا غَيْرُهَا؛ لِأَنَّ مَا هُوَ حَدُّ الْغَيْرِيَّةِ لَمْ يَوْجَدْ؛ لِأَنَّ حَدَّ الْغَيْرِيِّينَ: مَوْجُودٌ أَنْ يُقْتَرُ وَيُتَصَوَّرُ وَجُودُ أَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ، وَالذَّاتُ لَا تُقْتَرُ وَيُتَصَوَّرُ وَجُودُهَا بِدُونِ الْحَيَاةِ، وَكَذَا الْحَيَاةُ بِدُونِ الذَّاتِ، وَذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَا تُقَدَّرُ وَيَتَصَوَّرُ وَجُودُهَا مَعَ عَدَمِ الْعَنَمِ، وَكَذَا الْعَلَمُ لَا يَتَصَوَّرُ مَعَ عَدَمِ الذَّاتِ، فَلَمْ يَكُنْ عِلْمُهُ عَيْنَ ذَاتِهِ، وَكَذَا لَيْسَ هُوَ غَيْرَ الذَّاتِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنَ ذَاتِهِ، لَكَانَ ذَاتُهُ أَيْضًا عَدَمًا، فَيُعْبَدُ عِلْمُهُ كَمَا تُعْبَدُ ذَاتُهُ، وَقَدْ نَعَى الْكُعْبَى رِيسَتَهُمْ عَلَى كُفْرٍ مِنْ قَائِلِ ذَلِكَ؛ وَلَئِنْ عِلْمُهُ لَوْ كَانَ ذَاتُهُ، وَقُدْرَتُهُ ذَاتُهُ، لَكَانَ عِلْمُهُ قُدْرَتُهُ، وَقُدْرَتُهُ عِلْمُهُ، فَيُقَدَّرُ بِمَا بِهِ يَعْنَمُ، وَيَعْلَمُ بِمَا بِهِ يَقْدَرُ، مَوَاقِفُ مُحَالٍ فِي الشَّاهِدِ، فَكَذَا فِي الْغَالِبِ“ (۲)۔

”جو حضرات صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات غیر ذات نہیں بلکہ صفات نہ بین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات، اسی طرح صفات کا آپس میں تعلق بھی نہ عینیت کا ہے نہ ہی غیریت کا، کیونکہ غیریت کی تعریف ”دو ایسے وجود جن میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہو“ ان پر صادق نہیں آتی۔ ذات کا تصور حیات کے بغیر اور حیات کا ذات کے بغیر متصور نہیں، اسی طرح ذات باری کا تصور بغیر علم کے اور علم کا بغیر ذات کے ممکن نہیں۔ تو علم باری نہ تو بین ذات ہے اور نہ ہی غیر ذات، کیونکہ اگر علم بین ذات ہوتا تو ذات علم ہوتی اور ذات باری کی طرح علم باری کی بھی عبادت کی جاتی، علاوہ ازیں اگر علم و قدرت ذات باری ہوتے تو قدرت ذات ہوتی، علم قدرت ہوتا اور قدرت علم ہوتی، قدرت سے جاننا اور جاننے سے قادر ہوتا، یہ تو علم الشبہ و میں محال ہے چہ جائیکہ عالم الغیب میں اسے تسلیم کیا جائے۔“

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی صفات اُس کا بین ہیں اور جو ”لاہو ولا غیرہ“ کہتا ہے

(۱) (اسسایرۃ، ابن کس الشانی، العلم بصفات اللہ: ۷۷-۷۸، دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) (حاشیہ علی اسسایرۃ لغاسم بن قطلوبغا: ۷۷، ۱۷۸، دار الکتب العلمیہ)۔

۱۰۰ بدعتی ہے (۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عینیت مصداق لحاظ سے ہے نہیں چھ تخایر کا قول رہنا پڑے گا تا کہ حمل ہو سکے، کیونکہ موصوف اور صفت میں تخایر اعتباری ہوتا ہے، اس لئے ”لا هو ولا غیرہ“ کی اصطلاح کو بدعت کہا ہے اور اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں لا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ غیر مقلدین میں سے بھی بعض نے ”عین ہونے“ کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے قول اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے قول میں فرق ہے۔ اصل مذہب غیر مقلدین کا تخایر والا ہے۔

### فوقیت باری تعالیٰ

غیر مقلدین کا حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ پر ایک بڑا اعتراض ہے، کیوں کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے: ”الماکان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية، هي المعية الجسمانية، أبطلها العلماء، وكثير بعضهم القائلين بها، ونو أريد بها المعية انغير المتكيفة فلا محذور في القول بها، والامتناع في احتسائها بالاستواء؛ لأن الذات ليست بمتناهية، والمعية ليست بمتكيفة، ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط“ (۲)۔

کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے (جب حاضر ہے تو ناظر بھی ہوا) اور اللہ نے ذاتی طور پر کائنات کا احاطہ کیا ہوا ہے۔ یہ حضرت تھانویؒ نے لکھ دیا ہے، اس کے علاوہ نصوص میں بھی احاطہ ذاتی کے بارے میں ذکر ہے۔

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اور بقدر عرش ہے نہ چھوٹا اور نہ بڑا، اس لئے اللہ ذاتی طور پر احاطہ کیسے کر سکتا ہے؟ کہتے ہیں اللہ خود عرش پر ہے اس کا علم احاطہ کرنے والا ہے، اس لئے اللہ حاضر و ناظر نہیں۔

”بوادر النواذر“ میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو لکھا اور فرمایا: یہ مسئلہ بڑا نازک ہے، مقول متوسط

اس کی تحقیق سے عاجز ہیں (۳)۔

ایک فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ درست نہیں بلکہ اللہ عرش پر ہے۔ عرش اس کا مکان ہے، ہر جگہ موجود کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے اور اللہ کے لئے جہت فوق بھی ہے اور اللہ

(۱) (میزان العقائد بذیل شرح العقائد: ۱۹۱، انصباح)۔

(۲) (بوادر النواذر، پچیسواں غریبہ: ۵۰-۵۱، ادارہ اسلامیات لاہور)۔

(۳) (بوادر النواذر: ۹۰، ادارہ اسلامیات لاہور)۔

جالس علی العرش ہے، مستقر علی العرش ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ حاضر و ناظر ہے اور صوفیاء کا مذہب بھی یہ ہے کہ ﴿وہو معکم﴾ یعنی معیت ذاتی ہے۔

تطبیق

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے تطبیق دی ہے اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر ہے یہ بھی ٹھیک نہیں، اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور عرش اس کے لئے مکان ہے یہ بھی ٹھیک نہیں۔ جو فریق کہتا ہے کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے وہ بھی ٹھیک۔ اللہ ہر جگہ حاضر ہے، یہ مبہم جملہ ہے ہر جگہ سے مراد کیا ہے؟

اس جہاں میں ہوا ہر جگہ پھیلی ہوئی ہے اور ہوا طول کر چکی ہے، اگر اسی طرح اللہ کی ذات بھی ہے اور اس کو حاضر سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل ٹھیک نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح خلول کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا اور یہ کفر ہے۔ دوسرا کہ اللہ چھوٹی سی جگہ میں بھی حاضر ہوگا جس طرح کہ ہوا ہر جگہ ہے، اس طرح تو اللہ کی ذات کئی جگہ محتاج ہو جائے گی۔ یونکہ مکین مکان کا محتاج ہوتا ہے، اس کو ہم بھی کفر سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہ کہہ دینا کہ اللہ ہر جگہ حاضر ہے اور نفوذ کر چکا ہے اور حصول کر چکا ہے جس طرح کہ ہوا کا حلول و نفوذ ہر جگہ ہے، اس معنی میں اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔

دوسرا فریق کہتا ہے کہ اللہ عرش پر ہے ان کا مطلب کیا ہے؟ اگر عرش کو مکان مانتے ہیں جس طرح کہ غیر مقلدین تو مکان کا احاطہ مکین پر ہوتا ہے، اس صورت میں عرش کا محیط اور اللہ کا محاط ہونا لازم آتا ہے، پھر ﴿وکان اللہ بکل شیء محيطاً﴾ [النساء: ۱۲۶] کا کیا معنی؟ عرش حاد ہوگا اور اللہ محدود۔

پھر عرش اللہ سے بڑا ہے یا چھوٹا، اگر عرش بڑا ہے تو ”اللہ اکبر من کل شیء“ موجب کلیے ٹوٹ جاتا ہے، اگر عرش چھوٹا ہو تو پھر ذات باری اس چھوٹے عرش پر اللہ کیسے اس لئے بعض حضرات نے کہہ دیا کہ فوق العرش بفسر العرش (۱)۔

عرش سے نہ چھوٹا ہے اور نہ بڑا۔ اس لئے بایں معنی اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، یہ غلط ہے۔

اللہ عرش پر ہے یہ بھی ٹھیک اور اللہ ہر جگہ میں ہے یہ بھی ٹھیک۔

ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اللہ عرش پر ہے لیکن عرش اس کے لئے مکان نہیں۔ اسی طرح اللہ کے لئے فوقیت ثابت ہے لیکن جہت لازم نہیں آتی۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: ہم جملے استعمال نہ کرو۔

صوفیاء نے کہا کہ ﴿وہو معکم﴾ [الحديد: ۴]، ای: ذاته معکم۔ معیت ذاتی ہے، اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی تشبیہ، اس لئے یہ کہا کہ اللہ مثل ہوا ہر جگہ پر ہے درست نہیں۔ اللہ ہر جگہ میں ہے لیکن نہ اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ، اس لئے ہول کے ساتھ تشبیہ نہ ہوئی۔

دوسرا معنی کہ اللہ ہر جگہ ہے کہ اس کی جگہ ہر جگہ پر ہے لیکن عرش پر خصوصی جگہ ہے اور بیت اللہ پر خصوصی جگہ ہے اور فوقیت بدون الحجۃ ہے۔ دیکھنے والے دیکھ رہے ہیں اور ناپا نہیں دیکھتے۔

یا ﴿وہو معکم﴾ سے معیت ذاتی مراد ہے لیکن اس سے معیت علمی کی نفی نہیں ہوتی۔

اس میں اور صوفیاء کے مسلک میں کوئی منافقا نہیں۔ ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے ہمارے اور غیر مقلدین میں بہت فرق ہے۔ اللہ مکانات پر محیط ہے لیکن خود مکانی نہیں۔

اللہ فوق العرش ہے مع الکلم بجمۃ الفوق۔ جہت فوق مکانی کو ثابت کرنا سمجھ کا مسلک ہے، غیر مقلدین کا بھی

یہی مسلک ہے۔

”نزل الأبرار“ میں ہے: ”وہو فی جهة الفوق، ومكانه العرش“ (۱)۔

جب اللہ کا مکان عرش ہے تو حدیث نزول میں جو نزول کا تذکرہ ہے، اس نزول کے وقت عرش خالی ہوتا ہے

یا نہیں؟

غیر مقلدین خلو عرش کے قائل ہیں نوقال الحافظ عبدالرحمن بن مندۃ: أنه تعالى إذا نزل بخلو

منه العرش، وهذا هو الانتقال، وحكى عن ابن تيمية أنه ينزل كما أنا أنزل من المنبر“ (۲)۔

”جو حضرات خلو عرش کے قائل نہیں بقول غیر مقلدین وہ غلطی پر ہیں“ وأخطأ الشيخ ولي الله من أصحابنا

حيث قال تبعاً لشيخنا ابن جرير الطبري: ولا يصح عليه الانتقال لأنه لم يقم دليل شرعي على استحالة،

وكنك أخطأ اليافعي الشافعي حيث قرّر من مذهب السلف أنه تعالى برئ عن الحركة والانتقال“ (۳)۔

(۱) (نزل الأبرار، كتاب الإيمان: ۳، جمعیت اہلسنت، لاہور)۔

(۲) (هدية المهدي: ۱۱، جمعیت اہل سنت لاہور)۔

(۳) (هدية المهدي: ۱۱، جمعیت اہل سنت لاہور)۔

غیر مقلدین کے اس متغاد عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ عرش ہمیشہ خالی ہو، کیونکہ کرہ ارض میں گولائی کی وجہ سے ہر وقت کسی نہ کسی جگہ اخیر شب رہتی ہے اور اخیر شب میں نزول باری ہوتا ہے اور عرش خالی ہو جاتا ہے تو باری تعالیٰ کا نزول بھی دائمی ہوگا۔ نَعَالی اللہ عما یقول الضمنون لحُؤًا کبیرًا۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ عالی علی العرش ہے، استواء علی العرش، فوق العرش یہ ثابت ہے، لیکن مع اقصاء بعد اقصاء یہ الہی سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ اور استواء علی العرش، عالی عنی العرش اور فوق العرش مع عدم الحکم بالجهة یہ لا بشرط الشئ کے درجہ میں ہے۔

صوفیاء کے نزدیک احاطہ ذاتی ہے اور غیر مقلدین کہتے ہیں کہ احاطہ ذاتی نہیں۔ ”مسلم“ میں حدیث ہے (۱)۔

”اللہم انت الأول فلیس قبلك شیء“۔ زمانہ سے پہلے بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ تو آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد شروع ہوا: ”وانت الآخر فلیس بعدک شیء“۔ آخر میں بھی اللہ کی ذات ہے، زمانہ کا احاطہ اللہ کی ذات نے کر لیا۔ زمانہ سے پہلے بھی اور جب زمانہ ختم ہو جائے گا اس وقت بھی اللہ کی ذات ہوگی، یہ احاطہ زمانی ہے۔ ”وانت الظاہر فلیس فوقک شیء“۔ ظاہر کا معنی ہے کہ ہر چیز کے اوپر اللہ کی ذات ہے: ”وانت الباطن فلیس دونک شیء“۔ اور نیچے سے بھی گھیرا ہوا ہے۔ غیر مقلدین ترجمہ کرتے ہیں کہ باطن کا علم رکھنے والا۔ لیکن یہ درست نہیں، ”اللباب“ میں ہے:

”والقول بان الباطن هو العالم ضعیف؛ لانه یلزم منه التکرار فی قوله: وهو بکل شیء و عنیم بما کان أو یکون“ (۲)۔

احکام یہ ہے کہ اگر اس کا معنی ”اللہ باطن کا علم رکھنے والا ہے“ کریں تو چھوڑو وہ بکل شیء علیم کے کاترجمہ کیا کریں گے۔

باطن جب ظاہر کے مقابلے میں آ رہا ہے تو ظاہر کا معنی ہے سب چیزوں کے اوپر اور ہر چیز کے اوپر تو باطن کا معنی کریں گے کہ جو نیچے سے بھی گھیرنے والا ہے، اس صورت میں احاطہ ذاتی ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس کی کیفیت کیا

(۱) (المصحیح لمسلم، کتاب الدعوات، باب الدعاء عند النوم: ۳۹۹/۲، قدیمی)۔

(۲) (اللباب فی علوم الکتاب، سورة الحديد: ۵۵، دار الکتب العلمیہ)۔

ہے۔ کوئی پتہ نہیں، اللہ محیط بالامکنہ ہے لیکن خود مکانی نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو مکانی بنا دیں تو ہاؤ کسان اللہ سکا۔  
 ۱۔ محیطاً کے خلاف ہو جائے گا۔

اگر جہت فوق ثابت کر دیں تو جہت مخلوق ہے، لہذا لازم آئے گا کہ اللہ جہت فوق میں رہ رہا ہے، اور جہت فوق اللہ پر محیط ہے، اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے، اور یہ محال ہے۔ پھر جہات ستہ وجودی ہیں یا معدومی، اگر معدوم ہیں تو معدوم میں اللہ کیسے رہ رہا ہے؟ اگر موجود ہیں تو بعد الوجود خالق ہیں یا مخلوق، اور لازمی بات ہے کہ مخلوق ہیں، اور جہت فوق آپ پر حاوی ہے تو اس طرح اللہ کا اپنی مخلوق میں رہنا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

پھر جہت کے بارے میں سب یہ کہتے ہیں کہ جہات کا سلسلہ فلسفۃ الافلاک تک ہے، اس سے اوپر خیز ہے اور اللہ سے خیز کی بھی نفی کی جاتی ہے اور خیز اعم مطلق ہے۔ جب اس کی نفی ہو گئی تو مکان کی نفی بطریقہ اولیٰ ہو جائے گی، چوٹی کو ایک کتاب پر چھوڑ دو تو اس کے لئے تو بہت سی جگہیں ہیں لیکن جس نے کتاب ہاتھ میں پکڑ لی ہو اس کے لئے جگہ نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ساری جگہیں بنا رہے ہیں لیکن اس کے لئے مکان نہیں۔

فَوَہُو مَعَكُمْ اَیْمَا کُنْتُمْ لَہٗ اَیْمَا یَغْرِہٖ کُنْتُمْ کَہٗ لَہٗ، اور کُنْتُمْ مِیْنِہٖ کَا اِس کَا اِس ہے اور اس میں مخلوق کا ذکر ہے، تو اہنسا میں بھی تعیم مخلوق کے لئے ہوگی اور وضع الضمائر للذات۔

اللہ کی ذات تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں ہو، لیکن اس کی نہ کوئی کیفیت ہے اور نہ کوئی تشبیہ۔  
 اللہ ہر جگہ حاضر ہے، اللہ ہر جگہ حاضر نہیں۔ اللہ فوق العرش ہے، اللہ فوق العرش نہیں۔ یہ جملے مجمل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرنا پڑے گی۔

قیامت والے دن آسمان و زمین اللہ کے قبضے میں ہوں گے، لیکن ثناء اللہ امر تسری نے کہہ دیا کہ اب بھی تیس۔ سوال یہ ہے کہ کیا قبضہ کامل ثابت ہے یا ناقص؟ ناقص تو ہو نہیں سکتا، قبضہ کامل ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ہم سے دور ہیں لیکن اللہ کے لئے ہم دور نہیں۔

جیسا کہ ایک پتھر کو انسان اپنے ہاتھ میں قبضہ کر لے تو ہمارا قبضہ پھر بھی ناقص ہوگا لیکن اللہ رب العزت کا قبضہ کامل ہے۔ اب پتھر اس سے دور نہیں لیکن یہ پتھر سے دور ہوگا، یا کہ چوٹی ساٹے میز پر ہو تو چوٹی اس سے دور نہیں۔  
 چنانچہ یہ چوٹی سے دور ہے۔

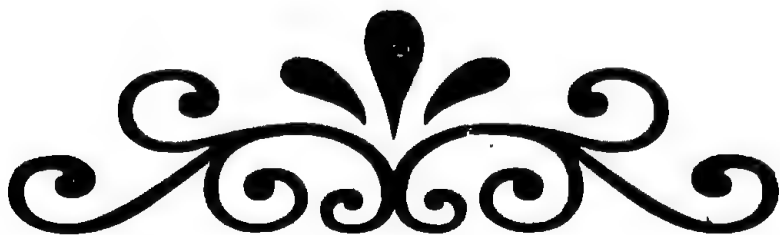
یہ مثالیں صرف سمجھانے کے لئے دی جاتی ہیں، ابن ابی العزیز نے روایت کے مسئلہ میں کہا ہے کہ "ولیس

تشبیہ رویۃ اللہ تعالیٰ برویۃ الشمس والقمر تشبیہاً للہ، بل هو تشبیہ الرویۃ بالرویۃ لا تشبیہ المرئی بالمرئی (۱)۔

کہ اللہ کی رویت کو تشبیہ دی گئی ہے غیر کی رویت کے ساتھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مثالیں صرف سمجھانے کی غرض سے دی جاتی ہیں۔







مسائل حاضر و ناظر



## مسئلہ حاضرو ناظر

مسئلہ حاضرو ناظر میں بریلوی مکتب فکر کا نظریہ

بریلوی حضرات نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حاضرو ناظر قرار دیتے ہیں۔ کچھ بریلوی یہ کہتے ہیں کہ اللہ کی صفات میں چونکہ حاضرو ناظر کی صفت نہیں، اس لئے اللہ تو حاضر نہیں نین رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضرو ناظر ہیں۔  
مدعی کون؟

اس مسئلہ میں بریلوی مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔ مدعی کی تعریف ”من اذترك ترك“ جو اپنا دعویٰ چھوڑ دے اس سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیا جاتا ہے یہ تعریف بریلویوں پر صادق آتی ہے، اگر بریلوی حاضرو ناظر کے دعویٰ کو چھوڑ دیں تو ہم ان سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے۔ اس کے علاوہ ایک ضابطہ بیان کیا گیا تھا کہ جو امور بدیہیات یہ میں سے ہیں ان میں مناظرہ نہیں ہوتا اور اس کی مثال امام غزالی کی کتاب کے حوالے سے گزری ہے کہ ”شخص واحد لافى المكانين“ یہ بدیہیات میں سے ہے۔ شخص واحد کا آں واحد میں ایک سے زائد مکان میں عبادت کے خلاف ہے، اس میں سے آپ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نکال رہے ہیں۔ آپ کے ساتھ تو حوشرہ بھی نہیں ہونا چاہیے لیکن آپ مناظرہ کرتے ہیں اس لئے مجبوراً ہمیں دفاع کرنا پڑتا ہے۔ اور جو خلاف ظاہر کی جت کرتا ہے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا آپ مدعی اور ہم مدعی علیہ ہیں۔

بجوی

آپ کو بریلوی حضرات سے دعویٰ لکھوانا ہوگا کہ ہم اہل سنت والجماعت (بقول ان کے) بریلوی حنفی فرقہ سے علی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو روح مع الجسد یا صرف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح کو ہر جگہ، ہر آن فلاں تاریخ سے ہمیشہ حاضرو ناظر سمجھتے ہیں۔“

## کشف و خواب دلیل نہیں

۱۔ ہم اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھیں اور بیک وقت لاکھوں آدمی دیکھیں پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ میں ہیں۔ اس سے حاضر و ناظر کے مسئلہ کو نکالنا درست نہیں، یہ کوئی ضابطہ نہیں بلکہ خواب کا معاملہ ہے، اس پر عقیدے کا دار و مدار نہیں ہوتا۔ لیکن آپ کا عقیدہ ہے کہ ہر کسی کے گھر میں حاضر و ناظر ہیں چاہے فاسق ہو یا کوئی اور۔

۲۔ آپ کو لکھواتا ہے کہ اللہ کے حاضر و ناظر ہونے میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح ہر جگہ حاضر ہوتی ہے یا روح مع انجسد الاصلی؟ یہ جسم مثالی کے ساتھ؟ ان میں سے کسی ایک کو متعین کریں۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حاضر و ناظر ہونے کی کیفیت سے سوال نہیں تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے کی کیفیت کے بارے میں تم سوال کیوں کرتے ہو؟

## عقائد میں قیاس معتبر نہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ ”القیاس لا یجری فی العقائد“ عقائد میں قیاس نہیں چلتا۔ عقائد تو منصوحہ علیہا بنص قطعی ہوتے ہیں اور قیاس غیر منصوص علیہا میں ہوتا ہے۔ پھر قیاس کے لئے ضروری ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی علت مشترکہ ہو۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باقی صفات کو اللہ تعالیٰ کی صفات پر قیاس نہ درست نہیں تو حاضر و ناظر کی صفت میں کیوں قیاس کرتے ہیں۔ یہاں پر صرف اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور قیاس کے لئے اشتراک معنوی کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ شراب اور نمک، ان میں سکر ایک معنوی چیز ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ جسمیت سے پاک ہے، اس لئے اللہ کے حاضر و ناظر ہونے میں کیفیت کی بات نہیں ہوگی لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب زندہ تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسم تھا، اس کو سب دیکھتے تھے اور جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس دنیا سے چلے گئے تو اب کہتے ہیں کہ کیفیت کے بارے میں سوال نہیں ہونا چاہئے، یہ درست نہیں۔ بلکہ کیفیت کی تعین ضروری ہے۔

حاضر و ناظر تدرجا ہوئے یا شروع سے

بریلوی علم غیب کے بارے میں کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتدائی مراحل میں عالم ماکان و مایکون نہیں تھے بلکہ علم غیب کا سلسلہ تدرجا ہوا۔ جب وحی مکمل ہو گئی تب عالم ماکان و مایکون ہوئے، کیا حاضر و ناظر کے بارے میں بھی آپ تدرج کے قائل ہیں؟ اس کی وضاحت فرمائیں۔ قبل المنبوٰت حاضر و ناظر ہوئے یا بعد المنبوٰت؟ اسی طرح پیدائش سے پہلے بھی حاضر و ناظر تھے یا نہیں؟

زندگی میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جہاں حاضر و ناظر ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منظور بھی ہوتے اور زندگی کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منظور نہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟ ایسی کوئی نص ہے جس میں ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندگی کے بعد جہاں حاضر و ناظر ہوں گے تو وہاں منظور نہیں ہوں گے۔ یہ بات خلاف ظاہر کیوں ہے؟

الأنبياء أحياء في قبورهم سے تردید

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر روح مع الجسد حاضر و ناظر ہیں تو جسد مبارک قبر میں نہیں رہا۔ پھر ”الأنبياء،

أحياء في قبورهم يصلون“ (۱)۔

اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا؟ (اس کے بریلوی قائل نہیں کہ روح مع الجسد ہوں) اور اگر صرف روح حاضر و ناظر ہے تو یہ حضور ناقص ہے حضور کامل نہ رہا۔ انسان تو نام ہے روح مع الجسد کا۔ روح کی حیثیت راکب کی اور جسد کی حیثیت مرکوب کی ہے۔ پھر صرف روح کیوں حاضر و ناظر ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے؟

اگر آپ تدرج کے قائل ہوں کہ وفات سے پہلے حاضر و ناظر ہونے لگے تو وہ دن بتادیں اور اس کی تعیین فرمادیں کہ وفات سے اتنے دن پہلے اور اس دن حاضر و ناظر ہوئے۔ اس بارے میں کوئی نص قطعی یا خبر متواتر دکھائیں، متبادر آحاد سے کام نہیں چلے گا اور اگر یہ اختیار آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وفات کے بعد ملا ہے تو یہ کس نے بتایا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ وحی کا سلسلہ تو رہا نہیں اور بغیر وحی والی بات کو ہم مانیں گے نہیں۔

بریلوی فرقہ کے علامہ احمد سعید ملتانی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ میں ہیں لیکن آپ صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پوری کائنات کے ذرے ذرے کا علم ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس طرح تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی مکان واحد اور ناظر کل شی اور عالم بکل شی ہوئے، یہ بات آپ کے دعویٰ کے خلاف ہے۔ دعویٰ آپ نے ہر جگہ حاضر و ناظر ہونے کا لکھا ہے۔

### ملک الموت و شیطان پر قیاس

انسان واحد کا آپ واحد میں متعدد مقامات پر ہونا بد اہت کے خلاف ہے۔ کہتے ہیں کہ شیطان ہر جگہ حاضر ہو سکتا ہے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ کیوں حاضر و ناظر نہیں ہو سکتے؟ ان لوگوں (دیوبندیوں) نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ اجتہادات ختم کر دیے۔

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ہم نے عقیدہ کی تعریف کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عقیدہ تصدیق کا نام ہے اور اس کے اثبات کے لئے نص قطعی یا خبر متواتر چاہئے اور آپ حضرات قیاس کو پیش کرتے ہیں۔ اول تو قیاس عقائد میں چلتا ہی نہیں، دوسرا یہ کہ قیاس وہاں پر ہوتا ہے جہاں مقیس علیہ فریقین کے درمیان متفق علیہ ہو۔ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔ اس کو قطع ید کے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں، اس لئے کہ قطع ید کا حکم اس وقت دیا جاتا ہے جب مالی مسروقہ دس درہم کے بقدر ہو۔ اس سے کم میں قطع ید نہیں ہوگا تو جس طرح ”ید“ ایک عضو ہے، اس میں دس درہم سے کم میں قطع کا حکم نہیں دیا جاتا تو بضعہ بھی ایک عضو ہے، اس کے بدلے بھی دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔ یہ قیاس تو کیا ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کرنا غلط ہے اس وجہ سے کہ قطع ید مقیس علیہ تب بنے گا جب وہ متفق علیہ ہو اور یہ خود ہی متفق علیہ نہیں تو اس پر قیاس کیسے کریں گے؟ اس لئے کہ امام مالک کا اس میں اختلاف ہے، امام مالک کے نزدیک ربلع دینار کے بقدر میں قطع ید کا حکم دیا جاتا ہے۔

اس لئے آپ کا شیطان پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ مقیس علیہ متفق علیہ بین الفریقین نہیں۔ ہم شیطان کو ہر جگہ حاضر نہیں سمجھتے، اس لئے کہ انبیاء کا سینہ بھی مکان ہے، حضرت ابو بکر صدیق کا سینہ بھی مکان ہے، حضرت عمر کا سینہ بھی ایک مکان ہے اور یہ سارے سینے شیطان سے پاک ہیں، مدینہ بھی شیطان سے پاک ہے، کعبہ اللہ بھی پاک۔ اذان کے دوران بھی شیطان اس جگہ سے بھاگ جاتا ہے۔ ”ولہ ضراط“ (۱)۔

آیت الکرسی، سورۃ فاتحہ، سب حصار پڑھ لو تو شیطان اس گھر میں داخل نہیں ہو سکتا۔ لہذا موجب کلیہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوتا ہے، یہ سب الہ جزئیہ سے ٹوٹ گیا کیونکہ بعض مکانات میں شیطان نہیں ہوتا، اس لئے شیطان کو ہم ہر جگہ حاضر نہیں سمجھتے۔ بالفرض اگر مان بھی لیں کہ شیطان ہر جگہ حاضر ہوتا ہے تو شیطان لیٹرین میں حاضر ہوتا ہے اور آپ ﷺ و حضرات جن کے اندر ایمان کی کچھ رقی باقی ہو وہ بھی محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ایسی گندگی جگہ میں ضرور ناظر نہیں سمجھتے۔ معلوم ہوا کہ شیطان گندی اور صاف جگہ پر حاضر ہوتا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صاف صاف مقامات پر حاضر و ناظر ہوتے ہیں، تو شیطان کے اعتیارات کو آپ نے خود ہی بڑھا دیا۔

اگر کوئی کہہ دے کہ مکھی تو اڑتی ہے ابو بکر و عمر کیوں نہیں اڑتے یہ قیاس نہیں چلے گا۔ اور اس صورت میں مکھی نصیحت والی نہیں بن جاتی اور نہ ہی عقائد کے لئے ایسی باتیں کام دیتی ہیں۔

ملک الموت پر بھی قیاس کرتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ کا قیاس کرنا غلط ہے قیاس عقائد میں نہیں۔ لہذا یہ قیاس نہیں چلے گا۔ دوسرا یہ کہ آپ کو کس نے بتایا کہ ملک الموت ہر جگہ حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔

کیا کوئی ایسی نص ہے جس میں ہو کہ جب تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حیات تھے اور جسد غصری تھا تو بغیر ہمت کوئی نماز نہیں پڑھا سکتا لیکن جب صرف روح مبارک موجود ہو تو اس وقت امامت کر سکتا ہے۔ اس لئے آپ کو اسے امام کو آگے کھڑا ہی نہ کریں۔ کیوں کہ مسجد میں تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح حاضر و ناظر ہوتی ہے پھر امام کو کیوں آگے کرتے ہیں۔

پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح مبارک ہر ہر مسجد میں نماز پڑھتی ہے، تو کیا وہ فرض پڑھتی ہے یا نفل؟ فرض پڑھتی ہے تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبر میں بھی فرض پڑھ رہے ہیں اور آپ کی مساجد میں بھی، یہ تو ایک فرض کو آخرتہ پڑھنا لازم آیا، اور ایک ہی وقت میں فرض کا اعادہ ہو گیا۔ ”ابوداؤد“ کی حدیث میں اس کی ممانعت ہے (۱)۔

کیا اس حدیث سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم متشکی ہیں؟ اگر متشکی ہیں تو وہ استثناء دکھلائیں۔ اگر نفل پڑھتے ہیں اور عصر کے بعد نفل نہیں ہوتے اس کا کیا کریں گے۔ لہذا اس کی بھی تعین کریں اور زندگی میں ثابت کریں کہ تھوڑا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کئی مرتبہ پڑھا ہوا، اگر زندگی میں نہیں تو پھر وصال کے بعد یہ ترتیب کیسی؟

## حضور روح حضور ناقص ہے

یہ حضرات کہتے ہیں کہ روح مبارک ابتداء آفرینش عالم سے موجود ہے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی پیدائش سے پہلے بھی روح موجود ہے اور وفات کے بعد بھی، حضور کامل تو روح مع الجسد ہے اور آپ حضرات نے حضور ناقص مان لیا۔ اس لئے آپ کو نصوص میں اس کی تصریح دکھانی پڑے گی۔

## عقیدہ حاضر و ناظر خاتم النبیین کے منافی ہے

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں۔ ہماری درگاہ میں بھی، مسجد میں بھی، دکان میں بھی۔ یہ سب مستقل ہیں یا سب کو ملا کر ایک محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بنایا جائے گا۔ اگر ہر ایک مستقل ہے تو پھر آپ خاتم الانبیاء کے تعدد کے قائل ہوئے۔ محمد کا ایک منہی تھا اور آپ نے کئی بتائے، اگر سارے کے سارے کو ایک بنایا جائے گا تو آپ مکمل حاضر و ناظر کے قائل نہیں۔

## ثبلی ویژن پر قیاس

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں اس میں کیا خرابی ہے؟ جیسا کہ ایک شخص ہوتا ہے، لیکن ثبلی ویژن اس کی تصویر لاکھوں جگہ پر دکھاتا ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہر جگہ پر ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں سے ہے اور عقائد میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ دوسرا یہ کہ اس طرح تو حاضری مکان و لمحہ و منظورنی اُملک پر متعدّدہ تو ہے لیکن حاضری کل مکان و ناظر کل مٹی نہیں۔ اسکرین پر تصویر نظر آتی ہے اور صورت تو سمجھ نہیں کر سکتی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صورت آگنی ہے، اصل جسد مبارک تو قبر مبارک میں ہے۔ عقد کل آپ کے نزدیک وہ ہے، اور اگر یہ کچھ نہیں کر سکتا تو مختار کل والا مسئلہ خراب ہوگا۔

## خواب پر قیاس

علامہ احمد سعید کاظمی کا کہنا ہے کہ خواب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہر ایک دیکھ سکتا ہے، درمیان سے پردہ ہٹا دیا جاتا ہے، اسی طرح بیداری کی حالت میں بھی ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک جگہ پر ہوں۔ درمیان سے پردہ ہٹا دیا جائے۔

جواب یہ ہے کہ اس طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ناظر کل اجد تو ہوتے، حاضری کل مکان نہ ہو۔



آپ کا دعویٰ حاضری کل مکان کا ہے۔ علاوہ از یہ قیاس عقائد میں نہیں چلتا۔

کہتے ہیں ساری کائنات زمین و آسمان کو سمیٹا لیا اور ان سب کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قریب کیا گیا۔ اس اعتبار سے ہر مکان آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہے اور آپ ہر مکان میں موجود ہیں۔ لیکن یہ وہ ایک واقعہ تھا جو اذقیل معجزہ تھا، داعیاً یہ کیفیت ہو اس کے لئے باقاعدہ نص درکار ہے۔

### تقریب حدیث سے عقیدہ حاضر و ناظر کا رد

تقریر نبویؐ لکھا جاتا ہے کہ پیارے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل ہوا ہو اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نہ اس پر نکیر کی اور نہ اس کی تصویب، یہ بھی حدیث کی قسم ہے۔ اب جبکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں اور آپ کے جلسوں میں بھی موجود ہوتے ہیں اور آپ کا عالم علماء دیوبند کو گالیاں دیتا ہے، اس کو تقریر نبوی حاصل ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس پر نکیر نہیں فرما رہے، لہذا اس کو بھی حدیث میں شمار کریں کہ یہ بھی حدیث ہے۔ (دوسرا انداز) آپ لوگ جو تقریر کرتے ہیں اس کو تقریر نبوی حاصل ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو حاضر و ناظر کا کیا معنی؟ اور اگر حاصل ہے تو ایسی صورت میں یہ حدیث ہوئی، تو ذخیرہ احادیث کو بڑھاتے رہیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب موجود تھے اور حیات تھے تو نسخ کا سلسلہ جاری تھا۔ آپ کے نزدیک اب بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ کیا نسخ کا سلسلہ جاری ہے یا ختم ہو گیا؟

آپ کے زعم کے مطابق آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اب بھی موجود ہیں تو کیا جبرائیل علیہ السلام آتے ہیں یا نہیں؟ اگر آتے ہیں تو کیا وحی لکھ کر آتے ہیں یا نہیں؟ دونوں کے لئے نص چاہیے۔ اگر جبرائیل علیہ السلام نہیں آتے تو اس کی کیا وجہ ہے؟ پہلے تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جبرائیل علیہ السلام کے نہ آنے کی وجہ سے پریشان ہوتے تھے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ لکل احد و فی کل مکان، زندگی میں عورتوں کا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پردہ تھا۔ اب وفات کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح تو دیکھ رہی ہے کیونکہ ان میں عورتیں بھی شامل ہیں۔

### حاضر و ناظر ہونا ایمان بالغیب کے منافی ہے

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ مصدقہ لفظاً ہے۔ یؤمنون بما غاب عنهم جہان سے غائب ہیں ان یمان لاتے ہیں۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے جنت، نار، ملائکہ، اللہ ما غاب عنهم میں سے ہیں۔ مؤمن کا ان

سب پر ایمان ہوتا ہے اور اس المستقین و راس المومنین یقیناً اس میں داخل ہیں۔ جنت، ملاء اعلیٰ اور لوح محفوظ یہ سارے مکان ہیں، اگر آپ ان میں ہمیشہ سے موجود ہیں تو پھر ماغاب عنہم نہ ہوا اور یومنون بالغیب نہ رہا۔ اور اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے یہ سارے غیب ہیں تو آپ حاضر و ناظر نہ رہے۔ (دوسرا انداز) یومنون بالغیب ای: بما غاب عنہم اور راس المؤمنین محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی "الذین" میں داخل ہیں۔ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ماغاب پر ایمان لاتے ہیں۔ اور آپ کے نزدیک حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ پھر تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی چیز بھی غیب نہیں تو یومنون بالغیب کا کیا معنی؟ لہذا اس کے لئے کوئی نص قطعی چاہیے جس میں ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی چیز غیب نہیں۔

عقیدہ حاضر و ناظر و عالم الغیب میں تضاد ہے

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر حاضر و ناظر ہیں تو عالم الغیب نہیں، کیوں کہ عالم الغیب کا مطلب ہے کہ کسی غائب اور غیر موجود چیز کو جاننے والا۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہوئے تو عالم الغیب کیسے؟ غیب تو کچھ ہے ہی نہیں، اور اگر عالم الغیب ہیں تو حاضر و ناظر نہیں۔ پھر اشکال ہوتا ہے کہ اللہ کی ذات تو حاضر و ناظر بھی ہے اور عالم الغیب بھی؟ لیکن محدثین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عالم غیب سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ہم سے غیب ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاءِ﴾ [النبا: ۳]۔ لایعزب کے معنی لایغیب کے ہیں۔ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ [آل عمران: ۵] جیسا کہ اللہ کی کوئی ضد اور ند نہیں، اس لئے کہ ضد اور ند وہ بنے جس میں ضد و ند بننے کی صلاحیت ہو۔ اور ان میں اللہ کے برابر کوئی نہیں، باقی یہ لوگ جو ند بناتے ہیں یہ اپنے زعم کے مطابق بتاتے ہیں۔ ورنہ وہ تو ند بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، اسی طرح اللہ سے کوئی چیز مخفی نہیں پھر بھی عالم الغیب کہتے ہیں یعنی ہمارے اعتبار سے جو چیزیں غیب میں داخل ہیں ان کو جاننے والا۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ پر قیاس کرنا ہی درست نہیں۔

عقیدہ حاضر و ناظر و مختار کل میں تضاد ہے

آپ کے نزدیک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب بھی ہیں اور حاضر و ناظر بھی ہیں۔ پھر یہ برائیاں ہو رہی ہیں ان کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم روک کیوں نہیں رہے؟ اگر کہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو روک رہے

جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں تو عمار کل کا معاملہ کدھر گیا؟ عمار کل نہ رہے۔ امکان ہو سکتا ہے کہ یہ برائیاں تو اللہ کے سامنے بھی ہو رہی ہیں اللہ روک بھی سکتا ہے لیکن روک بھی نہیں رہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ معجزات اور کما ہوں سے روکنا یہ فعل شرعی ہے اور اللہ رب العزت اس کے مکلف نہیں، نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مکلف ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے کہ ان کو ڈھیل دے رہا ہوں، قرآن میں ہے:

﴿وَأَمْنِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعران: ۱۸۳]۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت علی کو حالات معلوم کرنے کے لئے بھیجتے ہیں، اسی طرح باقی صحابہ کرام کو بھیجا، جنگوں میں پہرے مقرر ہوئے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ موجود ہیں تو پہرے کیوں مقرر کئے؟ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو صحابہ کو بھیجنے کی تکلیف کیوں دے رہے ہیں، صحابہ کو اس مشقت میں کیوں ڈال رہے ہیں؟

حدیث میں آیا ہے ”الأنبياء، أحياء، فسي قبورهم يصلون“ (۱)۔ حیاۃ بھی فی القبر اور صلوة بھی فی القبر جب آپ کی مساجد میں آتے ہیں تو نماز پڑھتے ہیں یا نہیں؟ چاہے فرض ہو یا نفل۔ قبر مبارک میں نماز پڑھتے وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے اور توجہ بسیط ہے، پھر نماز کے دوران آپ کے جلسوں میں آتے ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی توجہ ہے یا نہیں؟ کس طرح آپ جلسے کی طرف متوجہ ہیں۔

حاضر و ناظر سواروں کی جہتات نہیں

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اونٹنی پر سواری کی، سواری میں یہ ہوتا ہے کہ مرکوب راکب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچاتا ہے اور راکب دوسری جگہ تب جاتا ہے جب دوسری جگہ میں موجود نہ ہو۔ اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب حاضر و ناظر ہو گئے تو سواری کی چمٹ کب سے کی۔

عقیدہ حاضر و ناظر بدیہی البطلان ہے

مسلم بات ہے کہ ایک مکان میں جب ایک جوہر آتیا تو دوسرا جوہر اس میں نہیں آ سکتا۔ اور ہم تداخل جوہر اور تداخل الاجسام کے بھی قائل نہیں بایں طور کے سارے جسم ایک بن جائیں۔ اب ایک مکان تو پہلے سے

”نحوں ہے، کیا اسی جگہ میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہیں اور اس کو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی گھیرا ہوا ہے، یہ بات سن ہے، اور بداحت کے خلاف ہے، یا اس جگہ میں نہیں تو ہر جگہ حاضر و ناظر نہ ہوئے۔“

آپ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں۔ آپ کی اس مکان سے کیا مراد ہے، مکان عرفی یا حقیقی، ہمارا مکان تو عرفی مکان ہے۔ فلاں مکان کو مکان نہیں کہتے۔ مکان کی دو تعریفیں ہیں: ”الفسراغ المتوہم بشفنہ الجسم“، یا ”السطح الباطن من الجسم الحاوی للمحاسن للسطح الظاہر من الجسم المحوی“ (۱)۔ مکان کی ذرا وضاحت فرمادیں کہ کون سا مکان مراد ہے؟

حدیث میں آتا ہے ”من صلی جنبہ عند قبری سمعہ“ (۲)۔ جو میرے قریب درود پڑھتا ہے میں اس کو سنتا ہوں اور جو دور سے پڑھتا ہے تو وہ بھی میرے تک پہنچایا جاتا ہے۔ اور پہنچانے والے فرشتے ہیں۔ دور اور قریب کا فرق یہی ہے کہ قریب میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود سنتے ہیں اور دور میں نہیں، لہذا سنتے بھی نہیں، اور آپ کے نزدیک جب حاضر و ناظر ہیں تو قریب اور دور کا فیصلہ کریں۔

ہر قبر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو حاضر فی کل مکان نہ رہے، اگر حاضر ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سفارش کیوں نہیں کرتے، اگر سفارش کرتے ہیں لیکن سفارش مانی نہیں جاتی تو مختار کل کا کیا کہاں کیا؟

### ”هذا الرجل“ سے حاضر و ناظر پر استدلال

کہتے ہیں کہ ہر آدمی کی قبر میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو لایا جاتا ہے اور فرشتے اس آدمی کو کہتے ہیں کہ اس آدمی کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ ”هذا الرجل“ کے الفاظ ہیں (۳)۔

”هذا“ محسوس بصر کے لئے بولا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر قبر میں لائے جاتے ہیں۔

**جواب:** اولاً تو آپ کا حاضر و ناظر والا عقیدہ خود آپ ہی کی بات سے باطل ہوا کہ پہلے قبر میں نہیں تھے

جبھی تو لائے جا رہے ہیں۔

(۱) (بیہقی: ۴۵-۴۶، سعید)۔

(۲) (بخاری المبیع: ۳۱۳، مؤسسة الریان)۔

(۳) (بخاری: ۳۱۳، باب إناوات عذاب القبر، الفصل الأول: ۲۵، بیہقی)۔

ثانیاً: ”ہذا“ ہمیشہ محسوس ہمعصر کے لئے نہیں آتا بلکہ جو چیز ذہن میں ہو اسی کو کا محسوس کر دیا جاتا ہے۔ ”بخاری“  
سہ مرفوع کی حدیث میں کئی جگہ ”ہذا“ کا استعمال کیا گیا ہے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں پر موجود نہیں تھے (۱)۔

”وللاخرة خیر لك من الأولى“ سے تردید

رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب اس دنیا سے چلے گئے تو اللہ میزبان اور رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم  
مہمان ہیں تو اللہ کی میزبانی کو چھوڑ کر اور ”روضۃ من ریاض الجنة“ کو چھوڑ کر جلسوں میں آجائیں، ارشاد ربانی  
ہے: ﴿وللاخرة خیر لك من الأولى﴾ [الضحیٰ: ۴]۔ یہ کیا عجیب بات ہے؟ روح مبارک جسم کو چھوڑ کر جلے  
میں آجائے حالانکہ جب ملک الموت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی روح کو نکال رہے تھے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم  
کو تکلیف ہو رہی ہے۔ اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ اصل میں بات یہ ہے کہ روح پوچھ رہی تھی کہ مجھے  
کہاں لے کر جاؤ گے؟ کہا گیا کہ جنت میں، روح نے کہا کہ میرے لئے یہی جسم ہی جنت ہے اور روضہ بھی جنت  
ہے۔ مجھے یہیں رہنے دو، جب روح جنت میں جانے کے لئے تیار نہیں اور ملک الموت سے لڑائی کر رہی ہے تو کیا  
جسم کو چھوڑ کر اس جلسے میں آئے گی؟

کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ تھے تو ٹھیک دس بجے مدینہ مکہ، شام اور فلاں  
فلاں مقام پر بھی تھے۔ زمین پر بھی تھے اور آسمان پر بھی اور معراج کے موقع پر آسمان پر بھی تھے اور زمین پر بھی تھے۔ یہ  
جب زندگی میں نہیں تو وصال کے بعد بھی نہیں۔ اور اگر حاضر ہیں تو ازواج مطہرات کی باری کیوں مقرر کی؟

حاضر و ناظر پر کلمہ طیبہ سے استدلال

کلمہ طیبہ سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ کلمہ کے دو جزو ہیں: لا الہ الا اللہ۔ الا کے بعد الوہیت کا ثبوت  
اور محمد رسول اللہ میں رسالت کا ثبوت ہے۔ جس طرح اللہ کی الوہیت ہر جگہ ہے تو اللہ بھی ہر جگہ نبی صلی اللہ تعالیٰ  
علیہ وسلم کی رسالت جب ہر جگہ ہے تو خود بھی ہر جگہ ہوں گے۔ الوہیت ایک وصف ہے، یہ وصف ہر جگہ ہے تو موصوف  
بھی ہر جگہ ہوگا۔ اسی طرح رسالت وصف ہے وہ ہر جگہ ہے پھر موصوف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی ہر جگہ ہوں گے۔  
رسالت عرض ہے اور عرض بغیر معروض کے نہیں ہوتا۔ عرض کہتے ہیں اس کو جو غیر کے ساتھ قائم ہو اور وہ غیر

جو ہر ہوتا ہے۔

(۱) (الصحيح للبخاری، باب كيف كان يد، الوحي إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ۴/۱، قدیمی)۔

جواب : ۱۔ ہم نے آپ سے مطالبہ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیاتیہ طیبہ میں سے ایک مثال دے دو کہ ٹھیک دس بجے مختلف مقامات پر ہوں، آپ بھی مانتے ہیں کہ زندگی میں ایسی مثال نہیں۔ رسول تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مانا جاتا تھا لیکن خود نہیں ہوتے تھے۔ اسی طرح ہم اب بھی کہتے ہیں کہ رسالت تو ہے لیکن خود نہیں۔

۲: قرآن کی کس آیت سے ثابت ہے کہ عرض بغیر جوہر کے اور وصف بغیر موصوف کے نہیں ہوتا۔ ”شرح العقیدۃ الطحاویہ“ میں امام ابو حنیفہ کا قول ذکر ہے کہ اللہ عمر دین بعید کو غارت کرے کہ سب سے پہلے اس نے عرض اور جوہر کی تقسیم کی ہے (۱)۔

آدی جب مرجاتا ہے اور دنیا فانی سے چلا جاتا ہے تو اس کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کو صدقہ جاریہ کا ثواب ملتا ہے۔ اب اعمال باقی ہیں لیکن عامل نہیں، اس لئے محدثین کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ عرض وہ ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو غلط ہے اور یہ کہنا کہ عرض کے لئے جسم نہیں یہ بھی غلط ہے۔ قیامت والے دن موت کو مینڈھے کی شکل میں بروزن کر دیا جائے گا (۲)۔ موت عرض ہے لیکن اس کو جسم دیا گیا ہے۔

### شرائط مناظرہ

۱. دلیل قطعی الثبوت و قطعی الدلالة ہو۔ قرآن پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے اور اخبار متواترہ بھی قطعی الثبوت ہیں۔ بات قطعی الدلالة کی ہے کہ متعین ہو کہ اس کا مدلول صرف یہی ہے، باقی وہ احتمالات جو غیر ناشئ عن الدلیل ہوں وہ تو ہوتے ہی ہیں۔ لیکن جب احتمالات ناشئ عن الدلیل پیدا ہو جائیں تو اذا جاء الاحتمال بطل استدلال۔ اور اس مسئلہ پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة کوئی دلیل نہیں۔

۲: آپ وہ وقت لکھ کر دیں جس وقت سے حاضر و ناظر ہوئے گا وصف پایا گیا۔ پھر ایسی دلیل ہو جو ان دلائل کے لئے ناخ بنے جن سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حاضر و ناظر نہ ہونا منسوخ ہو جائے۔ جب یہ پھنس جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ پہلے وقت کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ احکام میں ہوتا ہے عقائد میں نہیں۔

۳: دلیل قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہو، آگے آپ کی مرضی چاہے عبارة النص دلالة النص، اشارۃ النص۔

(۱) (شرح العقیدۃ الطحاویة: ۴۴۱، الجامعة السنیاریہ)

(۲) (الصحيح للبخاری، کتاب التفسیر: ۶۹۱/۲، قد، ص.)



اختصاصِ اخص وغیرہ کے طریقے سے استدلال کریں یا منطقی طریقے سے۔

۴: اسی طرح اگر اجماع پیش کریں گے تو اجماعِ صریحی پیش کرنا ہوگا۔ اس کے آپ بھی پابند ہوئے اور وہ بھی۔

عقائد کے سلسلے میں اخبارِ آحاد نہیں چلتیں۔ یہ سب کا مذہب ہے، البتہ اگر اس کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے

تو وہ متواتر کے حکم میں ہوتی ہے۔

۵: اس کی بھی وضاحت کرنا ہوگی کہ صرف آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں یا دوسرے انبیاء علیہم

السلام بھی حاضر و ناظر ہیں۔

۶: ساتھ ساتھ عقائد کی معتبر کتابوں مثلاً ”شرح فقہ الاکبر“، ”شرح العقیدۃ الطحاویہ“، ”شرح مواقف“،

”مسامرہ“، ”شرح عقائد“، ”خیالی“ وغیرہ سے اپنی تائید پیش کر سکتے ہیں۔

۷: یہ بھی لکھوا لینا کہ صوفیاء حضرات کی عبارات نہ آپ پیش کریں گے اور نہ ہم، اسی طرح اکامین کی

عبارات بھی نہیں پیش کریں گے۔

۸: مسئلہ حاضر و ناظر کا ہے اور آپ اس کے قائل ہیں، اس لئے آپ آہستہ آہستہ بولیں گے اور لاؤڈ اسپیکر بھی

استعمال نہیں کریں گے، کیونکہ قرآن میں ہے: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات: ۲]۔

ہم دیوبندی چونکہ اس کے قائل نہیں، اس لئے ہم لاؤڈ اسپیکر استعمال کریں گے۔

مناظرہ میں ایک صدر مناظرہ ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حاضر و ناظر ہونے کے قائل ہیں،

لہذا آپ کی طرف سے صدر مناظرہ خود نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوں گے کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

حاضر و ناظر ہیں تو ان کی موجودگی میں کسی اور کو کیسے صدر بنائیں گے؟ اگر کہیں کہ ہماری طرف سے صدر کوئی اور ہے تو

انجائی افسوس کی بات ہوگی کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی موجودگی میں کسی اور کو صدر بنایا جائے۔ اگر کہیں کہ نبی کریم

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں، تو آپ ان سے کہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ایک خاص کرسی کو

چھوڑ دیں، جب مناظرہ شروع ہو جائے تو آپ کہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس جگہ میں ہیں اور باقی مقامات میں

تو نہیں، لہذا حاضر و ناظر نہ ہوئے۔

”جوابِ دعویٰ“

ہم لوگ اہل سنت والجماعت دیوبندی خفی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وصال کے بعد مزار مبارک میں بعثت



کبریٰ سے پہلے زندہ مانتے ہیں، لیکن یہ زندگی اس قسم کی نہیں کہ آپ کائنات میں تصرف کریں اور ہر جگہ ہر آن موجود ہوں۔

”مزار مبارک“ اس لئے لکھوایا کہ ہم خود بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیات کے قائل ہیں۔

وہ یہ کہیں گے کہ تم ثانی ہو اور ثانی کو دلیل پیش کرنے کی اجازت نہیں۔ پتہ اور دلائل تو اثباتات کے لئے ہوتے

ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس نفی کو مدلول نفس سمجھتے ہیں اور جو نفی مدلول نفس اس کے لئے دلیل ہوتی ہے۔ اصل

بات یہ ہے کہ جو دلیل اثبات پر دلالت کرتی ہے وہ نفی پر بھی دلالت کرتی ہے اور جو دلیل نفی پر دلالت کرتی ہے وہ اثبات

پر نہیں، اسی لئے نفی کا دائرہ تنگی اور اثبات کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، لہذا کہہ دیا جاتا ہے کہ ثانی دلیل نہیں دے سکتا۔

رضا خانی مدعی ہیں تو پہلی تقریر بھی ان کی ہوگی اور آخری بھی اور آخری تقریر میں نفی دلیل نہیں پیش کی جائے

گی، اس لئے کہ اگر نفی دلیل پیش کریں تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے۔

”اللہ کے اسماء میں حاضر و ناظر نہیں“ سے استدلال

مفتی احمد یار خان اور عمر اچمری کا استدلال۔ اللہ کے نادر اسماء ہیں، ان میں حاضر و ناظر نہیں۔ اس لئے

حاضر و ناظر محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔

جواب: ۱- صفات کا انحصار ان ننانوے ناموں پر نہیں جیسا کہ ”المہاب“ کے حوالہ سے گزرا کہ ۵ ہزار

صفات ہیں (۱)۔ اس لئے پانچ ۵ ہزار کی فہرست پیش کر دو اور اگر ان میں نہ ہو تو پھر دیکھیں گے۔

جواب: ۲- ننانوے اسماء میں حاضر بھی ہے اور ناظر بھی، فرق اتنا ہے کہ ہم نے ترجمہ حاضر اور ناظر سے

کر دیا۔ قرآن میں ہے ﴿وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ۹] شہید بمعنی حاضر ہے۔ سارے مکانات

شیء میں داخل ہیں اور یہ موجب کلیہ ہے۔ ابن قیم نے یہ کہا ہے کہ شہید بمعنی مطلع کے ہے۔ جبکہ غیر مقلدین نے شہید کا

ترجمہ حاضر سے کیا ہے۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ فی کل مکان؛ لأن الامکان شیء، وکل شیء اللہ

شہید علیہ، فالامکان شہید علیہ ای: حاضر علیہ۔

جب اللہ ہر جگہ حاضر ہے تو اطلاع خود بخود لازم ہے: ”حضور يستلزم الإطلاع“ مطلع کی نفی نہیں ہے،

لہذا اللہ کا حاضر ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اللہ ناظر بھی ہے: ﴿وَاللّٰهُ بَصِيرٌ﴾ [الحجرات: ۱۸]۔ تفسیر

معنی ہے دیکھنے والا۔ ناظر کا معنی بھی دیکھنے والا ہے۔ تو آپ یہ کہتے ہیں کہ ناظر نہیں، فیستطر کیف تعملون

[الأعراف: ۱۲۹]۔ ﴿لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [یونس: ۱۴]۔ حدیث میں ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صِدْقِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ لَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ" (۱)۔

لہذا ناظر ہونا ثابت ہو گیا۔ اللہ آپ کے لئے ناظر نہیں۔ اور آپ منظور نہیں۔ باقی ساری کائنات کو دیکھتا ہے اور جس کو اللہ نہ دیکھے وہ مردود ہوتا ہے۔ "نظر مطلق نفی نہیں، صرف نظر شفقت کی نفی ہے۔"

**جواب: ۳-** جیسا کہ "شرح عقیدۃ الٹحادیہ" کی عبارت گزری ہے کہ "برودہ لفظ جو اللہ کی مدح پر عیادت کرے اور اس کے قائل کا مقصود بھی درست ہو تو اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔"

اس لئے قدیم، واجب الوجود کا اطلاق اگرچہ قرآن و حدیث میں نہیں لیکن قائل کا مقصود صحیح ہے، اس لئے حقائق جائز ہے، اسی طرح حاضر و ناظر کا اطلاق اگرچہ قرآن و حدیث میں نہیں ہوا، لیکن یہ الفاظ مدح پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے ان کا اطلاق کرنا جائز ہوگا۔ الامور تعتبر بمقاصدها، اگر کہیں کہ صفات تو توقیفی ہیں اور یہ الفاظ توقیفی نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ باب الأخبار اوسع من باب الصفات التوقیفیۃ لہذا یہ باب الاخبار کے قبیل سے بوجائے گا۔

قرآن میں ہے: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ غائب ہونے کی نفی ہو گئی، لہذا حاضر ہونا ثابت ہو گیا۔ ﴿لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مُنْقَلَبُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ لا يعزب بمعنی لا يغيب۔ "بخاری" کی حدیث ہے: ﴿يَكُمُ لَا تَدْعُونَ أَصْمًا وَلَا غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا﴾ (۲)۔

بریلوی حضرات اللہ کے حاضر و ناظر ہونے کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تبعاء سے حاضر و ناظر ہیں۔ پیدائش سے بھی پہلے اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کو بھی حاضر و ناظر سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے ان پر قیاس کرتے ہیں اور آیات میں تحمیر و تبدل کرتے ہیں۔

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

(۱) (سنن ابن ماجہ، باب القناعة: ۳۰۶، قدیمی)۔

(۲) (اصحیح تلبخاری، کتاب المغازی، باب غزوة خیبر: ۶۰۵/۲، قدیمی)۔

## حنفیہ کے دلائل

دلیل: ۱- حضرت ابراہیم علیہما السلام کا قصہ

حضرت ابراہیم علیہ السلام والا قصہ ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ﴾ [ہود: ۶۹] فرشتے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوشخبری دینے اور حضرت لوط علیہ السلام کی قوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے آئے حضرت ابراہیم علیہ السلام فوراً دوڑے اور پھر اذبح کیا اور اس کا گوشت لائے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ پتہ نہ چلا۔ یہ فرشتے ہیں، انہوں نے انسانی شکل اختیار کی اور اپنی ہیئت کو تبدیل کیا۔ کن کن راستوں سے چل کر آئے یہ پتہ بھی نہ چلا۔ اس لئے اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام حاضر و ناظر ہوتے تو ان کو پتہ چل جاتا۔ اس لئے نہ ہی حاضر و ناظر ہیں نہ ہی عالم الغیب۔ پھر حضرت لوط علیہ السلام کے پاس گئے، حضرت لوط علیہ السلام پریشان ہو گئے۔ فرشتوں نے کہا کہ ہم اللہ کے بھیجے ہوئے ہیں۔ اب فرشتے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے ہو کر آئے اور پھر چل کر آئے لیکن حضرت لوط علیہ السلام کو پتہ نہ چلا، اگر حاضر و ناظر ہوتے تو پتہ چل جاتا۔

دلیل: ۲- حضرت یعقوب علیہ السلام کا قصہ

حضرت یعقوب علیہ السلام کو ان کے بیٹے کہہ رہے ہیں کہ یوسف کو ہمارے ساتھ بھیج دیں۔ پھر انہوں نے یوسف کو کنویں میں پھینک دیا لیکن حضرت یعقوب کو پتہ نہ چلا، نہ حاضر ہیں اور نہ ناظر ہیں۔ پھر یعقوب علیہ السلام کہہ رہے ہیں کہ یوسف مصر میں ہے۔ بیٹوں نے کہا کہ جب یہاں کنویں میں تھے تو پتہ نہ چلا اور اب مصر کی خبر دے رہے ہیں۔ حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ معجزہ ہے اور یہ ہمارے اختیار میں نہیں۔ لہذا معجزہ سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ معجزہ تو وقتی ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے معجزہ فرمایا کہ ”سلوٰنی عفا شتم“ (۱)

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو نماز پڑھائی اور ان کی امامت کرائی۔ کیا وہ جماعت

(۱) (الصحيح البخاری، کتاب العلم، باب الغضب فی الموعدة: ۱۹/۱، قدیمی)

افضل نہیں۔ بلاشبہ افضل ہے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دوبارہ نہیں کرا سکتے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں۔ بیت المقدس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے لایا گیا، یہ سب معجزہ ہوا۔ یہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا سانپ بنادینا، کیا اپنے اختیار میں تھا۔ آپ کا تو عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ داعما حاضر و ناظر ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت حاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کو چھوڑ دیا، جد میں حضرت ابراہیم علیہ السلام گئے۔ اس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام بڑے ہو گئے تھے۔ اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام حاضر و ناظر ہوتے تو ہزاروں میل کا سفر کیوں طے کر کے جاتے۔

بئیل: ۳۔ واقعہ معراج

﴿سبحن الذی أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ [بنی اسرائیل: ۱۰]۔ یہ کی ابتدا ہوئی مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک۔ مسجد اقصیٰ بھی مکان من الامکنہ ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہاں پر نہیں ہیں، اسی لئے تو اللہ رب العزت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اٹھا کر لے جا رہے ہیں، یہ مکانی سیر ہے۔ یہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اختیاری چیز نہیں بلکہ معجزات میں سے ہے اور معجزہ خارق عادت ہوتا ہے، برخلاف حاضر و ناظر کے عقیدے کے کہ جب بھی چاہے وہ حاضر ہو، یہ اختیاری چیز ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ وہاں پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی ارواح کو لایا گیا اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے امامت کی (۱)۔

جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ میں موجود ہیں تو یہیں سے امامت کراتے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ پر ہیں تو اسراء کی کیا ضرورت اور براق کی کیا ضرورت؟

عقائد میں شخ جاری نہیں ہوتا

اگر یہ کہیں کہ حاضر و ناظر کا عقیدہ اس آیت کے بعد کا ہے تو پھر پہلے والے عقیدہ کو منسوخ کرنا پڑے گا اور حاکم میں شخ نہیں چلتا۔

بئیل: ۴۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی کی گئی اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتایا جا رہا ہے: ﴿وَمَا كُنْتَ

حساب انگریزی: ید قصینا إلی موسیٰ الأمر وما کنْتَ مِنَ الشَّاهِدِینَ ﴿[القصص: ۴۴]﴾۔ وضع المضارع للذوات۔ مطلب ہوگا ماسکان ذاتک المقدسة حاضرة آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات مقدسہ وہاں موجود نہیں تھی۔ انا المنظور ای: انا عبارة عن ذات المنظور لاعن وصفه۔ آگے فرمایا ﴿اذ قضینا﴾ ای: وقت قضائنا۔ لہذا آپ کا موجب کلیہ نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں ٹوٹ گیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جانب غربی میں نہیں تھے، یہ سالبہ جزئیہ ہے اور موجب کلیہ کی نقیض کے لئے سالبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ ای: وقت بھی حاضر و ناظر نہ رہے۔ اور فرمایا: ﴿وما کنْتَ مِنَ الشَّاهِدِینَ﴾ ای: الحاضرين۔ یہ آیت قطعی الثبوت ہے۔ قطعی الدلالة ہے، جو صراحۃً عقیدہ حاضر و ناظر کی تردید کرتی ہے۔

دلیل: ۵

﴿ما کنْتَ لَدِیْہِم اِذ یلقون اَفلا مہم﴾ [آل عمران: ۴۴]۔ ”ندی“ مکانیہ ہے، مکان کے لئے آتی ہے۔ ما کنْتَ فریاً منہم، ما کنْتَ عندهم۔ کان کی خبر موجود ہے معنی: ما کنْتَ موجوداً لَدِیْہِم، ندی ظرف اور مفعول فیہ ہے موجوداً کے لئے، لہذا ہر مکان میں حاضر و ناظر نہ رہے، اذ یلقون ای: وقت اللقاء۔ اَفلا مہم۔ لہذا جمیع اوقات میں بھی حاضر و ناظر نہ رہے۔

دلیل: ۶

سیدنا موسیٰ علیہ السلام مصر سے ہجرت کر کے نکلے ﴿فخرج منها خائفاً یترب﴾ [النقص: ۲۱] مدین جار ہے ہیں۔ حاضر و ناظر ایسا کرتا ہے، نبی جان بچانے کے لئے نکل رہا ہے ﴿وما کنْتَ ثابوا فی اہر مدین﴾ [النقص: ۴۵]، ای: ما کنْتَ مقيماً فی اہل مدین۔ نفی میں قاعدہ یہ ہے کہ خبر کی نفی ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود نہیں تھے اور ٹھہرے ہوئے نہیں تھے۔

دلیل: ۷۔ واقعہ غزوہ تبوک

جہاد کے لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نکل گئے اور کچھ لوگ پیچھے رہ گئے۔ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دہتار ہے ہیں کہ جب غزوہ تبوک سے واپس جائیں گے تو یہ لوگ بہانے کریں گے کہ یہ مجبوری تھی، یہ مجبوری تھی۔ ان سے کہہ دینا تمہارے کوئی بہانے قابل قبول نہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دہتار ہے ہیں اگر ہمت۔

ناظر ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کو کہہ دیتے تو تو اس جگہ پھر رہا تھا میں تجھ کو دیکھ رہا تھا اور میں اس جگہ پر تھا اگر عالم الغیب ہوتے تو کہہ دیتے کہ تمہارا کوئی بہانہ بھی نہیں تھا۔

دلیل: ۸۔

﴿يَسْتَبِينَ﴾ سن رجعتا إلى المدينة ليحرجن الأعز منها الأذل ﴿﴾ [المنفقون: ۸] عبد اللہ بن ابی منافق جس وقت یہ بات کہہ رہا تھا اس وقت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود نہیں تھے۔ ایک صحابی نے سنا اور انہوں نے خبر دی کہ اس نے یہ بات کہی ہے لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صحابی کی تصدیق پھر بھی نہیں کی (۱)۔ بعد میں اللہ نے تصدیق نازل کی۔ اگر حاضر و ناظر ہوتے تو براہ راست آپ خود عبد اللہ بن ابی کی بات سنتے۔

دلیل: ۹۔

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ابْتِغَاءِ عَرْضِ عَنْهُمْ حَتَّى يَبْخُضُوا فِي حَدِيثِ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ۶۸]، معیت ذاتی ہے کہ آپ اس جگہ نہ بیٹھیں۔ جب نہیں بیٹھیں گے تو یہ مکان خالی ہو گیا، لہذا آپ کا موجب کلیہ ٹوٹ گیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعراض پر عمل کیا اور مجلس کو چھوڑ دیا۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کی مجلس کو چھوڑ کر چلے گئے تو حاضری کل مکان نہ رہے، ان کی باتوں کا بھی علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں، لہذا عالم الغیب بھی نہ رہے۔

بخاری و مسلم کے واقعات جو عقیدہ حاضر و ناظر کی نفی کی تائید کرتے ہیں

واقعہ معراج

معراج کے واقعہ کے بعد نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بتایا کہ میں نے آسمانوں کی سیر کی، پھر مشرکین مکہ نے بیت المقدس کے بارے میں سوال کئے، نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سخت پریشان ہو گئے: ”فکر بت کرۃ ما کر من مثله قط“ (۲)۔ پھر مسجد اقصیٰ کو سامنے لایا گیا اور ان کے سوالات کے جوابات دیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ

(۱) (الصحيح للبخاری، كتاب التفسير، سورة المنفقون: ۷۲۸/۲، قديمی)۔

(۲) (الصحيح للبخاری: ۵۴۸/۱، أبواب الجاهلية، باب حديث الإسراء، والصحيح لمسلم كتاب الإيمان،

۹۶، باب الإسراء، رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، قديمی)۔

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر اور عالم الغیب نہیں، اس لئے کہ اگر حاضر و ناظر و عالم الغیب ہوتے تو پریشان ہونے کی کیا ضرورت تھی۔

### گمشدگی ہار کا واقعہ

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بارگم ہو گیا تھا: ”فأقام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم غنى التماسه“ (۱)۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی تلاش کر رہے ہیں اور صحابہ سارے کے سارے ٹھہرے ہوئے ہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ میں حاضر و ناظر ہیں تو جس جگہ میں ہار ہے اس جگہ میں بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں لیکن پھر بھی پتہ نہیں۔ یا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود تو ہیں لیکن علم نہیں، تو عالم الغیب ہونے کی بھی نفی ہو گئی۔

### حضرت زینب کی دعوت ولیمہ کا واقعہ

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا، دعوت ولیمہ کی۔ بہت سے صحابہ کرام آئے اور کھا نا کھیا۔ صحابہ باتوں میں مشغول ہو گئے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ چاہا کہ یہ چلے جائیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم باہر چلے گئے اور کچھ دیر رہے، پھر جب ظن غالب ہوا کہ صحابہ چلے گئے ہو گئے تو آئے: ”ثم ظن أنهم خرجوا فراجع فذاهم جلوس“ (۲)۔ اب نہ حاضر و ناظر رہے اور نہ عالم الغیب۔ عالم الغیب کو گمان ہو رہا ہے حالانکہ ہم الغیب قطعی ہوتا ہے، اس پر ظن کا اطلاق نہیں ہوتا۔ پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ظن بھی خلاف واقعہ ہوا۔

### حضرت عاصم بن ثابت کا عقیدہ

حضرت عاصم بن ثابت کی سرکردگی میں نو صحابہ کرام آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بنو لحيان والوں کے لئے بھیج دیئے، انہوں نے خود اپیل کی تھی۔ مقام عسفان پر پہنچے تو بنو لحيان والوں نے ان کو شہید کر دیا، دو کو گرفتار کر لیا، ان میں ایک عاصم بن ثابت بھی تھے۔ جب پھانسی پر لڑکایا تو انہوں نے فرمایا: ”اللهم أخبر عنا نبيك“ (۳)۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خبر نہیں اور نبی عالم الغیب بھی نہیں صحابی کا یہ عقیدہ تھا۔ اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

(۱) (الصحیح للبخاری، کتاب المغازی، باب غزوة بنی المصطلق: ۶۹۳/۲، قدیمی)۔

(۲) (الصحیح للبخاری، کتاب التفسیر، باب قوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾: ۷۰۶/۲)۔

(۳) (الصحیح للبخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الرجيع: ۵۸۵/۲، قدیمی)۔



ہم حاضر و ناظر ہوتے تو دشمن کا پتہ چل جاتا۔ پھر دشمن کھات لگا کر بیٹھے ہوئے ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو اس جگہ میں تھے، مدد کیوں نہیں کی حالانکہ آپ تو مختار کل بھی ہیں؟ یہ ساری باتیں ہیں لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں معلوم۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ حاضر و ناظر ہیں اور نہ ہی عام الغیب۔

بریلوی تاویل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم تھا لیکن اس وجہ سے چھوڑ دیا کہ صحابہ شہادت کا مرتبہ پالیں۔ اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ کیا ہے تو نبی کا ہر فعل اور ہر قول حجت ہے۔ کیا آپ انکی اجازت دیں گے کہ ایک آدمی کے بارے میں سازش ہو جائے لیکن آپ اس کو نہ بتائیں اور کہیں کہ جانے دو شہادت کا مرتبہ پائے۔

واقعہ بیر معونہ

مشرکین کا وفد آیا اور ستر صحابہ جو قراء اور حفاظ تھے ان کو لیکر گیا۔ بیر معونہ میں جا کر ان کو شہید کر دیا، ایک صحابی بچ گئے (۱)۔

اگر نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہوتے تو بیر معونہ بھی ایک جگہ ہے وہاں پر ہوتے تو اپنے اصحاب کو پتہ چیتے، اگر عالم الغیب ہوتے، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں پتہ چل جاتا کہ یہ دشمن ہیں اور صحابہ کرام کو مشرکین کے وفد کے ساتھ بھیجتے ہی نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس واقعہ کا بڑا افسوس ہوا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مختار کل بھی ہیں تو روک لیتے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی کا قول ہے کہ ”مسلمان مسلمان کا بھائی ہے نہ اس کو ذلیل کرتا ہے اور نہ اس کو دشمن کے ہاتھ میں چھوڑتا ہے۔“

گوشت میں زہر ملانے کا واقعہ

خیبر کے موقع پر ایک عورت نے گوشت میں زہر ملایا تھا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بھی ایک دو لقمے کھائے تھے۔ حضرت بشر نے بھی کھایا۔ وہ اسی زہر کی وجہ سے شہید ہو گئے (۲)۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر فی مکان و ناظر کل شے ہوتے تو وہ مکان بھی ایک جگہ ہے جس میں یہ عورت زہر ملا رہی تھی، اگر عالم الغیب ہوتے تو نہ انکی کھانے سے رک جاتے۔

(۱) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوة الرجیع: ۵۸۶/۲، قدیمی،

(۲) صحیح البخاری: ۵۸۵/۲، کتاب المغازی، باب انشاء النبی سمی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم،

حاضر و ناظر دھوکہ نہیں کھاتا

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا میں تو دلیل کو دیکھتا ہوں۔ ایک آدمی بات کرنے میں تیز ہوتا ہے اس سے میں تو دلیل کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں مجھے دھوکہ نہ دینا (۱)۔

کیا عالم الغیب دھوکہ کھا سکتا ہے؟ پھر دلیل پوچھنے کی کیا ضرورت اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تو یہ چل جاتا ہے کہ یہ جگہ اور یہ چیز فلاں کی ہے۔

فتح مکہ کا واقعہ

جب مشرکین نے غداری کی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خفیجہ جنگ کی تیاری کی۔ حاطب بن ابی بلتعہ نے مشرکین کو خط لکھا اور ایک عورت اس کو لے کر جا رہی ہے۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے راز کی خبر دے رہے ہیں۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے چھوڑ دیں میں اس منافق کی گردن اڑا دوں۔ حاطب بن ابی بلتعہ نے قسم اٹھائی کہ آپ لوگوں کو نقصان پہنچانے کا کوئی مقصد نہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعتبار کر لیا (۲)۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بتا دیتے کہ یہ منافق نہیں۔ اور اگر حاضر و ناظر ہوتے تو جس جگہ میں وہ خط لکھ رہے تھے آپ اس کو دیکھ لیتے اور خط لکھنے اور اس عورت کے حوالے کرنے کی نوبت ہی نہ آتی۔

حاضر و ناظر اور سواری

دشمن مدینہ میں داخل ہو گئے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم گھوڑے پر سوار ہو کر باہر تشریف لے گئے پھر بتلایا کہ کوئی خطرہ نہیں (۳)۔

اب حاضر و ناظر گھوڑے پر سوار ہو کر جا رہا ہے۔ جب ہر چیز آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہے تو گھوڑے پر سوار ہو کر جانے کی کیا ضرورت؟

(۱) الصحيح للبخاری: ۱۰۶۵/۲ کتاب الأحکام، باب من قضیٰ له بحق أخيه فلا يأخذه، قدیمی

(۲) الصحيح للبخاری: ۶۱۶/۲ کتاب المغازی، باب غزوة الفتح ۵۸، قدیمی۔

(۳) الصحيح للبخاری، کتاب الجہاد، باب الردب علی ذابۃ ضعیفۃ: ۴۰۱، قدسی۔

حاضر و ناظر کو تجسس کی حاجت نہیں

جنگ احزاب کے موقع پر شد یہ سردی تھی اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی ہے جو دشمن کی خبر لیکر آئے (۱)۔ اگر حاضر و ناظر ہوتے تو صحابی کو سخت سردی میں بھیجنے کی کیا ضرورت؟

حاضر و ناظر سے کچھ مخفی نہیں ہوتا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غلاموں کو بیعت نہیں ہونے دیتے تھے۔ ایک غلام آیا اس نے اپنے آپ کو آزاد ظاہر کیا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہیں ہوا کہ یہ غلام ہے: ”لم يشعر أنه عبد“۔ اُی: لم يعلم (۲)۔ اس کا مالک آگیا اس نے بتلایا کہ یہ غلام ہے۔ اس کے بعد بیعت نہیں لیتے تھے۔ اگر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو کیسے پتہ نہیں چلا کہ یہ کہاں سے آیا ہے اور یہ کس گھر کا غلام ہے۔

حاضر و ناظر غائب نہیں ہوتا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی لونڈی تھی، حضرت مایور غلام تھے۔ منافقین نے تہمت لگائی کہ حضرت ماریہ کے ساتھ مایور نے زنا کیا ہے اور اس کو مشہور کر دیا۔ عالم الغیب کو یقین ہو گیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا کہ جاؤ حضرت مایور کو قتل کر دو۔ مایور کو پتہ چل گیا وہ کہیں کھڑے میں چھپ گئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو باہر نکالا تو ان کا تہہ بند کھل گیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اچانک نظر پڑ گئی اور دیکھا کہ ان کا آلہ تاسل ہی نہیں: ”لم یخلق الله له ما لئلا حال“۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوچا کہ جب ان کا آلہ تاسل ہی نہیں تو انہوں نے کیا زنا کیا ہوگا؟ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آئے اور بتلایا کہ اللہ نے ہمیں بچالیا۔ منافقین نے خواہ مخواہ ان پر تہمت لگائی ہے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”الشاهدیری ما لا یری بالغالب“ (۳)۔

اب شاہد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں اور غائب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”كان ما بور هذا خصيا ولم يعلموا بأمره، فصار يدخل على مارية على عادتهم بلبس“۔

(۱) (الصحيح لمسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الأحزاب: ۱۰۷، ۲، قدیمی)۔

(۲) (الصحيح لمسلم، كتاب البيوع، باب جواز البيع الحيوان: ۳۰، ۲، قدیمی)۔

(۳) (الصحيح لمسلم، كتاب التوبة، باب برأة حرم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الرية: ۱۳۶۸، ۲)۔

مصر (۱)۔ حضرت مابور شبر کے رواج کے مطابق داخل ہوتے۔

### لوندی کے نفاس کا واقعہ

لوندی نے زنا کیا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا۔ واپس آئے تو بتلایا کہ وہ نفاس میں ہے (۲)۔

بعض ذہن نشینوں کے خیال میں یہ بھی ممکن ہے

چارپائی کے نیچے ٹٹاٹٹا ہوا ہے۔ جبرائیل نے وعدہ کیا تھا میں آؤں گا نین سننے کی وجہ سے نہیں آئے۔ دوسرے تیسرے دن ملاقات ہوئی تو فرمایا آپ کیوں نہیں آئے؟ حضرت جبرائیل نے فرمایا کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر اور کتاب ہو (۳)۔ اگر حاضر و ناظر ہیں تو کتنے کا پتہ کیوں نہیں چلا؟ پھر حضرت جبرائیل سے پوچھ رہے ہیں۔

### جنگ قرظہ کا واقعہ

جنگ قرظہ میں لوگ گرفتار ہوئے۔ باقی ساروں کو قتل کر دیا۔ ایک بچہ بچ گیا، اس کے بارے میں پتہ نہیں چل رہا تھا کہ یہ بالغ ہے یا نہیں۔ پھر زیر ناف بال دیکھے گئے (۴)۔

مسئلہ آسان تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں آپ کو پتہ ہے اور عالم الغیب بھی ہیں تو آپ بتا دیجئے کہ یہ بالغ ہے یا نہیں۔ لیکن آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یہ بات نہیں کہہ رہے بلکہ تحقیق کر رہے ہیں۔ اگر کوئی اشکال کرے کہ کیا کسی کی شرمگاہ دیکھنا جائز ہے؟

اس کا جواب یہ ہے: ”اذا ابتليت ببليتین فاختر اھو نہما“۔ اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو جب دو مسئلوں میں اختیار دیا گیا تو دونوں میں سے آسان کو اختیار کیا۔ ایک صورت یہ تھی کہ بالغ قرار دیکر قتل کر دیتے اور دوسری صورت یہ تھی کہ زیر ناف بال دیکھتے۔ اب دونوں سخت باتیں ہیں لیکن دوسری آسان ہے، اس لئے اس کو اختیار کر لیا۔

(۱) (البدایہ والنہایہ، فعل فی ذکر سراریہ علیہ السلام: ۳۰۳/۵، مکتبۃ الریاض)۔

(۲) (کتاب الحدود، باب حد الزنا: ۸۱/۲، قدیمی)۔

(۳) (الفصحیح لمسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب نہرم تصور صورۃ المہیوان: ۱۹۹/۲، قدیمی)۔

(۴) (مسند ابن ماجہ: ۳۷/۳، دار الکتب العلمیۃ)۔

حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضرت علی کو تلاش کرنا

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے باہر چلے گئے تو ان کو تلاش کیا جا رہا ہے (۱)۔

حاضر و ناظر کو مجبور کا علم نہیں

خیبر کی مجبور لائی گئی اور فرمایا: ”او کل نسر خیبر ہکذا“ صحابی نے فرمایا کہ نہیں۔ اب عالم الغیب اور

حاضر و ناظر پوچھ رہے ہیں (۲)۔

مجبور پڑی ہوئی ہے لیکن حاکم نہیں رہے کیوں کہ معنوم نہیں کہیں مدد دے گی نہ ہو (۳)۔

حاضر و ناظر ہونے کے باوجود حضرت ابو ہریرہ کی تلاش

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مرتبہ غائب ہو گئے۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”من

أحسن الفتی الدوسی“۔ احسن بمعنی علم کے ہے (۴)۔

”حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے ایک تصویر دار پردہ خریدی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم نے اسے دیکھا تو دروازے پر ہی کھڑے ہو گئے اور اندر داخل نہیں ہوئے۔ ”فلما رآہا رسول اللہ صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قام علی الباب فلم یدخل“ (۵)۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں، حاضر فی کل مکان تو پھر ”فلم یدخل“ کا کیا معنی؟

و جال کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان یدخل و انا فیکم، فانا حججہ

دونکم، وان یدخل و لست فیکم فامرٌ حجج نفسه“ (۶)۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر ہر جگہ حاضر ہیں تو لست فیکم“ چہ معنی دارد؟

(۱) (المصباح لمبخاری، کتاب الصلوۃ، باب نوم الرجال فی المسجد: ۱/۶۳، قدیمی)۔

(۲) (المصباح لمبخاری: ۲/۶۰۹، کتاب المعازی، باب استعمال انبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم علی اہل خیبر)۔

(۳) (المصباح لمسلم: ۱/۳۵۵، کتاب الزکوۃ، باب تحریم الزکوۃ علی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم)۔

(۴) (مسند ابی داؤد، کتاب الخلاق: ۳۰۲/۱، إمدادیہ)۔

(۵) (مصحح بخاری، کتاب البیاس، باب من لم یدخل بیتا فینہ صلوۃ: ۸۸۱/۲، قدیمی)۔

(۶) (مسند ابی داؤد، باب خروج النجس: ۲/۶۵۵، إمدادیہ)۔



”رہا اور چار کو غلام رکھا اور مرنے والے کے متعلق بہت سخت الفاظ کہے (۱)۔

”ابوداؤد“ کی روایت میں ہے: خطبے میں آپ نے فرمایا: ”فنبیغ الشاهد الغالب“ (۲)۔

حاضرین عائن تک یہ باتیں پہنچائیں۔ آپ تو ہر جگہ حاضر ہیں اور تبلیغ کی ذمہ داری اصلہ آپ پر ہی ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلِّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ۶۷] آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے یہ ذمہ داری ہا حسن انجام دی، تو ”عائب“ کا کیا معنی؟

حدیث میں ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے دعا کی کہ مجھے ارض پاک (بیت المقدس) سے ایک پتھر بھیجنے کی مقدار کے برابر پہنچا دے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قلو كنت ثم لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر“ (۳)۔

اگر میں وہاں ہوتا تو تم کو موسیٰ کی قبر سرخ نیلے کے پاس راستے کنارے پر دکھاتا۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم وہاں ہوتے بلکہ اپنے متعلق فرمایا: ”اگر میں وہاں ہوتا“ جس کا واضح مطلب ہے کہ آپ وہاں نہ تھے۔ علاوہ ازیں آپ تو مختار کل بھی ہیں تو صحابہ کرام کو دکھا سکتے تھے، لیکن پھر بھی نفی کی۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وددت أناس قدر أيننا إخواننا قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد، فقالوا: كيف تعرف من لم يأت من أمته؟ يا رسول الله؟ فقال: أرايت لو أن رجلاً له خيل غرّ محجلين بين ظهري خيل دهم ألا يعرف خيله؟ قالوا: بلى، يا رسول الله! قال: فإنيهم يأتون غرّاً محجلين من الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض“ (۴)۔

اگر آپ حاضر فی کل مکان و ناظر کل فی ہیں تو آپ کو علامات کی کیا ضرورت؟  
عرفات کے میدان میں صحابہ کرام کو فرمایا افعال حج کا صحیح طریقہ مجھ سے حاصل کرو اور یاد کرو: ”لعلی لا أراکم بعد عامی هذا“ شاید اس سال کے بعد میں آپ کو نہ دیکھ پاؤں (۵)۔

(۱) (مشکوٰۃ المصابیح، باب إعتاق العبد المشترك: ۲۹۴، الفصل الأول، قدیمی)۔

(۲) (مشکوٰۃ المصابیح، باب حرم مکة، الفصل الثالث: ۲۳۸، قدیمی)۔

(۳) (الصحيح للبخاری، کتاب الجنائز، باب من أحب الدفن فی الأرض المقدسة: ۱/۱۷۸، قدیمی)۔

(۴) (الصحيح لمسلم، کتاب للطهارة، باب استحباب إطالة الفرة: ۱/۱۲۷، قدیمی)۔

(۵) (سنن الترمذی، أبواب الحج، باب ما جاء فی الإفاضة من عرفات: ۱/۱۷۸، سعید)۔



”مرا حاضری کل منہ نون ضروری شیء ہیں تو میں یہ کونہ کیٹنے کا کیا معنی؟“

”صحیح بخاری“ میں ہے: **إِنَّ أَلْسِي عَسَى اللَّهُ تَعَالَى عَمَّهِ وَبِسْمِ اللَّهِ تَعَالَى ثَابِتٌ بَيْنَ قَيْسٍ (۱)**.

ان کے علاوہ احادیث میں دخول، خروج، زحاب، ایاب قیام، قعود، رکوع و سجود وغیرہ کے الفاظ ہیں

جو صراحتاً دلالت کرتے ہیں کہ آپ سنی اللہ تعالیٰ - یہ وہم ہر جگہ حاضر و ناظر نہیں۔

یہ سارے کہ سارے واقعات تائید کے ہیں۔ ”تقیدہ شہوت ان سے نہیں ہوتا۔“

☆.....☆.....☆.....☆.....☆

## بریلوی حضرات کے دلائل

لفظ ”شاہد“ سے استدلال

۱۔ لفظ شاہد سے استدلال کرتے ہیں، احمد رضا خان نے شاہد کا معنی حاضر و ناظر کیا ہے کہ نبی کے لئے شاہد کا

لفظ آیا۔

جواب: ۱۔ قرآن میں ہے: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾ [الأحزاب: ۴۵] اور ﴿وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [القصص: ۴۴] شاہد مکان یہاں حضور فی المکان ثابت ہو گیا۔ دوسری جگہ ہے: ﴿وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [القصص: ۴۴] شاہد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔ کت سے مراد بھی آپ ہی ہیں۔ اب ان دونوں میں کیا قطعیت دیں گے؟ ایک آیت سے ثابت ہو رہا ہے اور دوسری آیت سے نفی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ حاضر و ناظر پہلے نہیں تھے اور اب بعد میں حاضر و ناظر ہوئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گویا پہلے والی آیت منسوخ اور بعد والی ناسخ ہے۔ یہ تو عقیدے کا مسئلہ ہے اور عقائد میں فتح جاری نہیں ہوتا، نیز آپ کے استدلال کے مطابق: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ۱۵]، اور ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا﴾ [الأحزاب: ۴۵] کا مطلب یہ ہے کہ چالیس سال کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر بنا کر بھیجا اور پہلے حاضر و ناظر بنا کر نہیں بھیجا، حالانکہ آپ کا عقیدہ یہ ہے کہ ابتداء سے حاضر و ناظر ہیں، جب سے عالم بنا ہے اُس وقت سے ہیں۔

جواب: ۲۔ شاہد کے لئے ضروری نہیں کہ وہ حاضر ہو اور اس کو دیکھے پھر گواہی دے بلکہ سنی سائی بات جو یقین اور تواتر کے درجہ میں ہو اسی کی گواہی بھی دے سکتا ہے۔ ”إِنَّمَا يَجُوزُ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَشْهَدَ بِالشَّهَادَةِ، وَذَلِكَ بِالتَّوَاتُرِ أَوْ بِإِخْبَارِ مَنْ يَثِقُ بِهِ“ (۱)۔

معلوم ہوا کہ شاہد کے لئے یقین موقعہ پر موجود ہونا اور حاضر ہونا ضروری نہیں جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ امریکہ نے افغانستان و عراق میں اپنا منہ کالا کیا اور اس کی ہم گواہی دیتے ہیں لیکن ہم وہاں پر موجود نہیں، لہذا شاہد خبر متواتر اور

مستند آدمی کے قول کی وجہ سے گواہی دے سکتا ہے، بسا اوقات علامات - قبیحہ دیکھ لے اور اس پر گواہی دے دے، جیسا کہ قرآن میں حضرت یوسف علیہ السلام کے حق میں ایک بچے نے گواہی دی ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [یوسف: ۲۰] بچے نے صرف علامات بتائیں، اس بچے نے عین موقع کو نہیں دیکھا۔

**جواب: ۳-** اگر شاہد کا معنی یہاں حاضر کے ہیں کہ امت کے ہر فرد پر شاہد، تو دوسری جگہ میں ہے۔ ﴿وَكُنْزِلَكَ جَعَلْنَا كَمِ أُمَّةٍ وَسَطًا لَّنُكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ۱۴۳] نبی تم پر اور تم دوسری امتوں پر گواہ۔ رسول حاضر و ناظر ہے تو امت حاضر و ناظر کیوں نہیں؟ جو جواب ﴿لَّنُكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ میں ہوگا وہی جواب ہمارا ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ میں ہوگا۔ قرآن میں ہے ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَاكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ۴۱] ”جاء“ کے صلہ میں ”با“ آجائے تو معنی ہوتا ہے: ”لانا اور بلانا“۔ ہم آپ کو لائیں۔

شہید بمعنی نگران اور رقیب کے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا نبی تم پر نگران ہے کہ تم دین سے ہٹنے نہ پاؤ اور دین میں تحریف نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تختہ دین میں تحریف نہیں ہوئی۔ اب آپ نہیں تب ہی تو فرق باطلہ تحریف کر رہے ہیں۔

**جواب: ۴-** آپ ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، ہم لوگ تو جاہل ہیں، آپ پوچھ کر کے بتائیں کہ آپ حاضر و ناظر ہیں یا نہیں؟ اور کئی بات ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شریعت کو نہیں چھپائیں گے، یا آپ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی میں تو بتا سکتے تھے لیکن اب روح ہوتی ہے اور روح یہ کام نہیں کر سکتی تو مختار کل کی چھٹی ہو گئی۔

**جواب: ۵-** شاہد اور شہید الفاظ مشترک میں سے ہیں۔ شہید کا معنی حاضر، مطلع، نگران کے آتے ہیں: ﴿وَكُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتَ فِيهِمْ﴾ [المائدة: ۱۱۷] اسی طرح شاہد بھی ہے۔ لفظ مشترک ہے اور اشتراک لفظی ہے، اسی لفظ سے تمہاں اور حاضر و ناظر بھی مراد لیں، ایسا نہیں ہو سکتا، آپ ایک معنی متعین کریں، اس لئے کہ ”لا عموم فی المشترك“ اور ترجیح کے لئے کوئی قرینہ ہونا چاہیے۔

پھر انہی آیات میں آپ کی تردید ہے: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ۱۵]

خطاب امت کو ہے۔

## دلیل ۲: ”وفیکم رسولہ“ سے استدلال

﴿وکیف تکفرون وأنتم تتلى علیکم آیات اللہ وفیکم رسولہ﴾: [آل عمران: ۱۰۱]۔

تم میں اللہ کا رسول موجود ہے تو تم کفر کیسے کرتے ہو۔

جواب: یہ آیت مورد کے اعتبار سے خاص ہے۔ اس اور خزرج کی لڑائی ہو رہی تھی ان کو کہا جا رہا ہے اب

تو نبی آگیا اب صلح کرلو۔

عموم لفظ کے اعتبار سے ان کی دلیل ہے، کہتے ہیں المعبرۃ لعموم اللفظ لالمخصوص المنورد۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ ایجاب کلی عرفی ہے، حقیقی نہیں۔ کیونکہ بسا اوقات خصوص سبب کا اعتبار ہوتا ہے عموم لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ خطاب اس و خزرج کے لئے ہے، اگر عموم لفظ ہو تو مراد ”فسی الناس“ ہوگا پھر بھی ہر جگہ میں موجود ہونا ثابت نہیں۔ کیونکہ دوسری آیت ہے: ﴿وما کنتم لدیہم اذ یلقون اقلامہم﴾ [آل عمران: ۴۴]

اب ﴿وفیکم رسولہ﴾ سے تو حاضر و ناظر ثابت ہو رہا ہے اور ﴿وما کنتم لدیہم﴾ یہ آیت نفی کر رہی ہے۔

آپ کا سنجیدہ طبقہ بھی یہ کہتا ہے کہ پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بعض ممکنہ میں نہیں، لہذا آپ بھی

﴿وفیکم رسولہ﴾ کے عموم کے قائل نہیں۔ ﴿واذا راہت الذین یخوضون فی آبتنا فأعرض عنہم حتی یخوضوا فی حدیث غیرہ﴾ [الانعام: ۶۸] اس پر نبی عمل پیرا ہیں اور یقیناً اس مجلس میں نہیں ہوتے اور ﴿فلا تقعد بعد الذکرى مع القوم الظالمین﴾۔

رسول اللہ جب موجود ہوں تو اللہ عمومی عذاب نہیں دیں گے۔ اب آپ بتائیں کہ خدا کا یہ عذاب کیوں

نازل ہو رہا ہے؟ عذاب کا نازل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں۔

قبریں بھی جگہ ہیں اور آپ کے زعم کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان میں بھی موجود ہیں تو کسی کو عذاب نہ ہونا چاہیے، جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندہ تھے تو کجھور کی دو شاخیں لگا رہے ہیں اور ان کی برکت سے عذاب ٹل جاتا ہے، یہاں پر روح مبارک موجود ہے تو اب عذاب بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

## دلیل ۳: ”الم تر“ سے استدلال

﴿الم تر کیف فعل ربک بأصحاب الفیل﴾: [الفیل: ۱]۔ ”الم تر“ اور اس طرح کے الفاظ سے

استدلال کرتے ہیں، معنی کرتے ہیں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا، یعنی دیکھا۔

**جواب:** روایت کی دو صورتیں ہیں: علمی، بصری۔ جہاں پر خطاب ہے اس سے مراد روایت علمی ہے نہ کہ بصری۔ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ابراہیم کا واقعہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ولادت سے چالیس دن پہلے کا ہے۔ اب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیدا نہیں ہوئے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ الم تر، الم تعلم کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے امریکہ پاکستان کا کیا کرے گا، میں کہتا ہوں کہ کیا تم نے عراق اور افغانستان کا حال نہیں دیکھا، اس سے روایت علمی مراد ہے۔ ”تفسیر خازن“ میں ہے: الم تر ای: الم تعلم (۱)۔

**الزامی جواب:** ﴿الم تر واکلف خلق الله سبع سموات﴾ [النوح: ۱۵] کیا تم نے نہیں دیکھا، کیا ہم اُس وقت مشاہدہ کر رہے تھے جس وقت اللہ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا؟ اور کہیں پر خطاب عام ہوتا ہے: ﴿الم تر إلى الذي حاج إبراهيم﴾ [البقرة: ۲۵۸] ای: الم تر ایہا المخاطب۔ مخاطب عام ہے، اس لئے ان جیسے الفاظ سے روایت علمی مراد ہوتی ہے۔ روایت بصری نہیں۔  
دلیل ۴:

﴿يعتذرون إليك..... وسیری الله عملکم ورسوله﴾ [البقرة: ۹۴]۔ اللہ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے۔ اور رسول بھی۔ کہتے ہیں کہ یہ آیت اگرچہ منافقین کے بارے میں ہے لیکن عموم لفظ کو لے کر استدلال کریں گے۔ اللہ جب ہر جگہ حاضر تو ”رسول“ کا عطف لفظ اللہ پر ہے۔ اس لئے رسول بھی ہر جگہ حاضر و ناظر ہوگا۔

**جواب:** ۱۔ دوسرے رکوع میں ہے ﴿وقل اعملوا فیسری الله عملکم ورسوله والمؤمنون﴾ [التوبة: ۱۰۵]۔ جیسے بھی عمل کرو تم کو اللہ اور رسول اور مؤمنین دیکھتے ہیں۔ اب مؤمنین کے بارے میں کیا کہیں گے۔  
**جواب:** ۲۔ یہ آیت بافاق مفسرین منافقین کے بارے میں ہے۔ جس وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے لئے نکلے اس وقت اللہ نے آپ کو بتلادیا کہ ان کے بہانے تسلیم نہیں کرنا، جب اللہ رب العزت نے بتایا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود حاضر و ناظر نہ ہوئے۔ حدیث میں ہے: ”عُرِضَتْ عَلَی عَلِیٍّ أَعْمَالُ أَتَقْنَى“ (۲)۔

(۱) (تفسیر الخازن: ۴/۴۴۰، حافظ کتب خانہ)۔

(۲) (مسند احمد: ۶/۲۳۰، إحياء التراث العربی)۔

میری امت کے اعمال مجھ پر پیش ہوتے ہیں۔ اب پیش کرنے والے کون ہیں؟ عارض اور پیش کرنے والے فرشتے ہیں اور پیش اسی لئے کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو معلوم نہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر جگہ حاضر و ناظر نہیں۔ ایک اور حدیث میں ہے: ”فان صلوة امتی تُعرض علی“ (۱)۔

تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔ پیش کرنے والے فرشتے ہیں اور پیش اس لئے کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں۔

ویل ۵:

﴿وما أرسلناك إِلَّا رحمةً للعالمين﴾ [الحج: ۱۰۷]۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو رحمتہ للعالمین بنا کر بھیجا۔ عالمین میں آسمان زمین، سمندر اور عالم کا ہر ہر فرد مراد ہے۔ اور آپ رحیم تب ہوں گے جب آپ کو کسی کی حالت کے بارے میں علم ہوگا کہ اس کو یہ تکلیف ہے۔ رحیم کو مرحوم ہے۔ جب ہی ترس آئے گا جب اس کو علم ہو گیا کہ مرحوم کو کیا تکلیف ہے۔ اور سب مرحوم ہیں۔ اس میں سب کچھ آ جاتا ہے، ہذا ساری چیزوں کا علم ہے: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ہم کہتے ہیں: النبی قریب من کل حسن (یہ دعا ہے) لَأنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ (یہ صغریٰ ہے) کو کل ماحور رحمة اللہ فهو قریب من کل محسن (یہ بکری ہے) فالنبی قریب من کل محسن لَأنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ (یہ نتیجہ ہے) فالنبی شامل لكل شیء، لَأنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ، وکل ماحور من رحمة اللہ فهو واسع لكل شیء. فالنبی واسع لكل شیء وشامل له. اور صحت سے مراد کہ آپ کا علم ہر چیز کو شامل ہے۔

جواب: ۱- ”مسائل الرازی واجوبتها“، میں اسی آیت کے تحت لکھا ہے: ”الممراد بالرحمة

رحیم، وهو صلی اللہ علیہ وسلم کان رحیمًا للرفیقین، الا ترى انهم لما شجوه يوم أحد وکسروا ورحبت حتى خرم مغشيًا علیہ، فلما أفاق قال: اللهم اهد قومی فإنهم لا یعلمون“ (۲)۔

رحمہ رحیم کے معنی میں ہے اور رحیم شفیقا کے معنی میں ہے یعنی آپ شفیق للعالمین ہیں۔ اور شفیق تب ہوں جب آپ کا مسئلہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ فلاں صاحب شفیق ہیں، شفیق

جب ہوں گے جب ان کے سامنے آپ کا مسئلہ جائے گا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فلاں صاحب ہر جگہ میں مشفق ہیں اور جب تک کسی کی حالت کے بارے میں علم نہ ہو اس وقت تک مشفق نہیں۔ اسی طرح نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے عالمین کے حالات میں سے کسی کی حالت آجائے تب مشفق ہوں گے ورنہ نہیں اور اس شفقت کا معاملہ طائف میں ہوا جب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہوش میں آئے تو فرمایا ”اللہم اھد قومی فانہم لا یعلمون“۔ اس سے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا لازم نہیں آتا۔ پھر لکھا ہے کہ یہ ہمیدہ ایسے ہے جیسا کہ بارش، بارش سے زمین کا مالک کوشش کرے گا کہ یہ اس کی زمین کو سیراب کرے لیکن اگر مالک راستہ بند کر دے تو پھر سیراب نہیں کرے گی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفقت سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

**جواب: ۲-** مان لیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رحمۃ ہیں لیکن رحمت کا ہر جگہ ہونا یہ غلط ہے۔ آپ کا کبریٰ۔ ”وکل ما ہو رحمۃ اللہ فهو قریب من المحسنین“ یہ ٹھیک نہیں۔ قرآن میں ہے ﴿وہو الذی یرسل الریح بشرأین یدہ رحمۃ﴾ [الأعراف: ۵۷]۔ رحمت سے مراد بارش ہے، کیا بارش ہر وقت ہر جگہ ہوتی ہے؟ اس طرح ہر ایک رحمت کا حاضر و ناظر ہونا لازم آئے گا۔ شوہر بھی بیوی کے لئے رحم دل ہوتا ہے، ماں بھی رحیم ہوتی ہے۔

**جواب: ۳-** آیت کریمہ میں اللہ کی رحمت کی وسعت کو بیان کیا گیا ہے اس سے ہر ایک استفادہ کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس کے اندر صلاحیت ہو۔

**جواب: ۴-** ”رحمۃ“ میں یہ رحمت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فعل کا ہے، یہ سمجھنا غلط ہے۔ اس لئے۔ ”رحمۃ ارسلنا“ کا مفعول لہ اور ارسال کا قائل اللہ ہے، اس لئے رحمت کا قائل بھی اللہ ہے۔ کیونکہ فعل مذکورہ مفعول لہ دونوں کا قائل ایک ہوتا ہے۔ ضرب بتہ نادیداً۔ ضرب بھی حکم کا فعل ہے اور نادید بھی۔ جس نے عیب حاصل کیا ہے وہ تاذیب ہے۔

**جواب: ۵-** بالفرض مان لیا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی رحیم اور اللہ بھی۔ اور قاعدہ ہے کہ رحمت جس کے لئے ثابت ہوتا ہے تو ماخذ اشتقاق بھی اس کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رحیم ہیں تو رحمت جو ماخذ اشتقاق ہے وہ بھی ثابت ہو جائے گی لیکن اللہ کی رحمت ہر جگہ ہے اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحمت ہر جگہ نہیں۔ ان دونوں میں صرف اشتراک لفظی ہے جیسا کہ اللہ بھی موجود اور ہم بھی موجود، لیکن رحمت



میں فرق ہے۔ انا واحد یہ بھی ہے اور اللہ واحد بھی، لیکن وحدت میں فرق ہے۔ قاعدہ بھی ہے اسناد فعل الی فاعل بمغایر اسنادہ الی فاعل اخر۔ اس لئے جس رحمت کا قائل اللہ کی ذات ہے وہ الگ چیز ہے اور جس رحمت کا قائل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں وہ الگ، دونوں میں فرق اور تغایر ہے۔

دلیل: ۶:

”ما كنت تقول في هذا الرجل“۔ کہتے ہیں کہ ہزاروں لوگ مرتے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہر قبر میں ہیں، اسی لئے تو کہا جاتا ہے نعنا الرجل۔ ”ہذا محسوس بمصر اور مشاہد کے لئے آتا ہے، لہذا ہر قبر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دکھائے جاتے ہیں اور وہاں پر ہوتے ہیں اس لئے تو فرشتے کہتے ہیں: ”ما كنت تقول في هذا الرجل“۔

جواب: ۱۔ بعض تاویل کرتے ہیں کہ ”ما كنت تقول في هذا الرجل“ کا یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہاں موجود ہوتے ہیں بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بدستور رؤفہ اطہر میں ہوتے ہیں اور درمیان سے پردہ ہٹا دیا جاتا ہے۔

جواب: ۲۔ قبر میں نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسد ہوتا ہے اور نہ رون بلکہ فرشتہ کہتا ہے کہ جہاں سے آپ آئے ہیں اور جس بندے نے آپ کی رہنمائی کی ہے جو آپ کے ذہن میں ہے، اس کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ تو اس معبود کو بمنزلہ محسوس اور بمصر قرار دیتے ہیں اور اس معبود کی طرف اشارہ ”ہذا“ سے کیا جاتا ہے۔

ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”وسيجوز على قلة لفظ الحاضر نحو قاتل هذا الرجل وإن كان غائباً“ (۱)۔ عام محاورت میں بھی کہا جاتا ہے کہ اس بندے کو چھوڑو، یا کہا جاتا ہے کہ یہ تو ہمارا دوست ہے حالانکہ وہ سامنے موجود نہیں ہوتا۔ بخاری جلد نمبر احدیث حرقل میں جا بجا ”ہذا“ کا استعمال کیا گیا ہے (۲)۔

حالانکہ اس وقت اس مجلس میں نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود نہیں تھے، اس سے معلوم ہوا کہ ”ہذا“ ہمیشہ محسوس بمصر کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔

(۱) (مَقُول، انبیا الثانی، أحول المسند إليه: ۱۱۶، مطبع عالی نول کشور لکھنؤ)۔

(۲) (الصحيح للبخاری، باب كيف كان بدء الوحى: ۴/۱، قدیمی)۔

## بریلوی حضرات کے ”اشکالات“

”ایہا النبی“ سے حضور ثابت ہے

”السلام علیک ایہا النبی۔ ایہا النبی۔“ یہ خطاب ہے اور السلام علیک یہ بھی خطاب ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔

**جواب: ۱-** جب رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معراج پر تشریف لے گئے تو واخذ اللہ کے سامنے تھے اور مخاطب تھے۔ اور ”السلام علیک ایہا النبی“ اللہ نے خطاب کر کے فرمایا: ”تو اس کی حکایت کرتے ہیں جس طرح اللہ نے فرمایا ہے۔“

**الزامی جواب:** قرآن میں ہے: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ بِفِرْعَوْنَ مُشِيرًا﴾ اس کو ہم پڑھتے ہیں۔ تو کیا فرعون حاضر و ناظر ہو گیا۔ یہ اسی طرح ہے کہ ہم صرف حکایت کرتے ہیں: ﴿يَا زُحْرُ ابْلَعِي مَائِكَ وَنِسَاءَ أَقْلَمِي﴾ یہ ساری کی ساری حکایات ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے اس بندے کو کہا جو جیل سے رہا ہوا: ﴿اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [یوسف: ۴۲] اب وہ مخاطب تو اس وقت سامنے تھا اور اب ہمارے سامنے نہیں۔

**جواب: ۲-** حضرت عبداللہ بن مسعود اور بہت سے صحابہ کرام نے اس میں تبدیلی کی اور بجائے السلام علیک ایہا النبی کے ”السلام علی النبی“ کہا (۱)۔ یہ اس بات سے بچنے کے لئے کہ شرک کا وہم نہ ہو۔

**جواب: ۳-** ہم خط لکھتے ہیں اور اس میں السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ لکھتے ہیں۔ کراچی سے کہیں اور خط لکھتے ہیں تو کیا وہ آدمی حاضر ہوتا ہے؟ آپ کہیں گے کہ یہ خطاب اس وقت ہوگا جب اس کے سامنے یہ خط جائے گا اور اس کو ملے گا۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ السلام علیک ایہا النبی فرشتے جس وقت اس کو پہنچاتے ہیں اس وقت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر ہوتے ہیں اور مخاطب ہوتے ہیں۔

**جواب: ۴-** اخبار آحاد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اور مسئلہ حاضر و ناظر عقیدے کا مسئلہ ہے۔

اشکال ۲: الفاظ نداء سے استدلال

علمائے امت سے منقول ہے کہ وہ یا رسول اللہ اپنی عبارات اور کلام میں استعمال کرتے تھے اور ”یا“ حرف

نداء قریب اور بعید دونوں کے لئے آتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ چاہے قریب سے نداء کی جائے یا دور سے۔

**جواب ۱:** اس کا جواب بھی وہی ہے ﴿وَإِنِّي لَأَشْنِكُ بِمُرْعُورٍ مَشْبُورٍ﴾ [بنی اسرائیل: ۱۰۲]

یہاں بھی نداء پر تفظیظ کیا جاتا ہے لیکن کسی کا عقیدہ تو کجا ضعیف قول بھی نہیں کہ فرعون حاضر و ناظر ہے۔

**جواب ۲:** یا رسول اللہ اگر کوئی حاضر و ناظر سمجھ کر کہتا ہے تو جائز نہیں۔ عقیدت و حکایت کی غرض سے

پڑھنا جائز ہے، اگر بطور انشاء کے پڑھیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یہ سمجھ کر کہا جائے کہ منادئی و مخاطب حاضر و ناظر ہے تو یہ شرک اور ناجائز ہے۔ یہاں پر بھی اگر یا رسول اللہ حاضر و ناظر سمجھ کر کہا جائے تو یہ ناجائز ہے۔ اور اگر بطور عقیدت کہے تو جائز جیسا کہ مصیبت کے وقت کوئی کہتا ہے۔ ہائے امی، ہائے لو۔ یہ صرف عقیدہ کا کہنا ہے، اس صورت میں اہل امی موجود نہیں ہوتے۔ حضرت امداد اللہ مہاجر مکی نے جو یا رسول اللہ کہنے کی گنجائش دی ہے وہ اسی وجہ سے کہ بطور عقیدت کہا جائے نہ کہ حاضر و ناظر جان کر کہیں لیکن چونکہ اس میں بھی شرک کا شبہ ہے، اس لئے شبہ سے بچنے کے لئے نہیں کہا جائے گا۔

**اشکال ۳:**

”إِنَّ اللَّهَ قَدْ زَوَىٰ لِي الْأَرْضَ، حَتَّىٰ أَرَىٰ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا“ (۱)۔ مشرق و مغرب کو دیکھ لیا۔

**جواب ۱:** یہ خبر واحد ہے اس سے عقیدے کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

**جواب ۲:** مشرق و مغرب کو دیکھ بھی لیں پھر بھی مشرق و مغرب کی ہر ہر جگہ میں موجود ہونا لازم نہیں آتا

اور نہ ہی ہر ہر چیز کا علم حاصل ہوتا ہے جیسا کہ انسان اپنے بالوں کو روزانہ دیکھتا ہے لیکن اس کو معلوم نہیں کہ کتنے ہیں؟

**جواب ۳:** یہ واقعہ معراج کے وقت ہوا اور یہ معجزہ ہے اور معجزہ نبی کا فعل اختیاری نہیں بلکہ یہ اللہ کا فعل

ہے اور حاضر و ناظر، عالم الغیب ہونا افعال اختیاریہ میں سے ہیں، اس لئے ان کا ثبوت معجزہ سے نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ کا عصا زمین پر ڈالنا تو فعل اختیاری ہے لیکن عصا سے بڑا سانپ بن جانا فعل غیر اختیاری ہے۔ کبھی تو آسمانوں پر پہنچ جاتے ہیں اور کبھی اپنے پاؤں کے نیچے چیز کا علم بھی نہیں ہوتا۔

**جواب ۴:** اللہ تعالیٰ نے کائنات کو سمیٹا تا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیں۔ حضور صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہیں تھے اس لئے تو زمین و آسمان کو سمیٹا جا رہا ہے، جب کہ آپ کا عقیدہ تو ابتدائے عالم سے ہے کہ اس وقت سے حاضر و ناظر ہیں۔

اشکال ۴:

حدیث میں آتا ہے کہ بندہ جب میری عبادت کرتا ہے تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور میں اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے (۱)۔  
بریلوی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے زیادہ قریب اللہ کے اور کون ہوگا، اس لئے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جو ہاتھ ہے گویا وہ خدا کا ہاتھ ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھ گویا کہ وہ خدا کی آنکھ ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو دیکھتا ہے اور ہر جگہ حاضر و ناظر ہے، اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی حاضر و ناظر ہیں اور ہر چیز کو دیکھ رہے ہیں۔

جواب ۱: یہ خبر واحد ہے اور اس سے قطعیت کا ثبوت نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس سے عقیدہ ثابت ہو۔  
جواب ۲: اللہ اس کا ہاتھ بن جاتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہے، اس کی وضاحت کر دیں آیا اللہ نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں حلول کر دیا ہے اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہاتھ بھی وہی ہاتھ ہے جو اللہ کا ہاتھ ہے، اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی آنکھ بھی وہی آنکھ ہے جو اللہ کی ہے اور یہ حلول سریانی ہے (کہ حال کی طرف اشارہ بحینہ محل کی طرف اشارہ ہے) اور کوئی فرق نہیں۔ اگر یہ عقیدہ ہے تو یہ حلول بین کا مسلک ہے اور ان کے کفر میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اگر وہ مقصد ہے جو محدثین نے بیان کیا ہے کہ بندہ جب میرے قریب ہو جاتا ہے اور میرا قرب حاصل کر لیتا ہے تو ان کے اعضاء پر میری خصوصی نگاہ ہوتی ہے اور اللہ ان کے اعضاء کی خصوصی حفاظت کرتا ہے، ان سے جو فعل صادر ہوگا وہ خصوصی نگاہ میں صادر ہوگا اور ان سے غلط کام صادر نہیں ہوتا اور ان اعضاء سے ایسے افعال کا صدور ہوتا ہے جس سے اللہ راضی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔ یہی معنی صحیح ہے لیکن آپ کے مدعا پر دلالت نہیں کرتا۔

## فیصلہ کن بات

جب بھی بات ہو تو اولاً اس کو طے کریں کہ یہ مسئلہ عقیدے کا ہے یا فروعی؟ اگر عقیدہ کا ہے تو اس کے لئے نص

قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة چاہیے۔ قرآن پورا کا پورا قطعی الثبوت تو ہے لیکن پورا قطعی الدلالة نہیں۔ اخبار متواترہ بھی قطعی الدلالة ہیں اور اسی طرح اجماع۔ اس لئے ان تین میں سے کسی ایک سے اسکا کو ثابت کرنا ہوگا۔ مگر مسئلہ فرمی ہے تو مقلد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے امام کی تصریح دکھائے (اور بریلوی مقلد ہیں) احناف کی اصحاب کتب فقہ، معتبر متون و مشروحات اور فتاویٰ میں تصریح دکھائیں کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔

تصریح کجا فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی آدمی نکاح میں کہتا ہے کہ میں نے خدا اور رسول کو گواہ بنایا تو یہ آدمی کافر ہے۔ اس لئے کہ اس نے یہ عقیدہ بنا رکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں۔

بریلوی جو عبارات پیش کرتے ہیں وہ ”الحاوی للفتاویٰ“ امام سیوطی کی ہیں اور امام سیوطی شافعی المذہب ہیں اور بسا اوقات تسامیل کا شکار ہو جاتے ہیں، لہذا ان کی نقل کردہ حدیث تحقیق کی شرائط پر پرکھنے کے بعد ہی قابل قبول ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ کہ بات تو عقیدہ کی ہو رہی ہو اور آپ ”الحاوی للفتاویٰ“ کی عبارتیں پیش کریں یا صوفیاء کی عبارتیں پیش کریں اس کی اجازت نہ آپ کو ہے نہ ہمیں۔ لکھ لے ان عبارت سے کام نہیں چلے گا بلکہ نص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہونی چاہیے۔





## مسئلہ علم غیب

علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق ہے۔ مناظرہ علم الغیب میں ہوگا نہ کہ علم بالغیب میں کیونکہ علم بالغیب میں کوئی جھگڑا نہیں۔ عالم الغیب اور حاضر و ناظر میں تلازم ہے، کیونکہ حاضری کل مکان و ناظر کل شیء، ہر مکان میں حاضر ہوتا اور ہر چیز کو دیکھتا اس بات کو تسلیم ہے کہ آپ عالم الغیب سے بھی متصف ہوں، لہذا جو دلائل عقیدہ حاضر و ناظر کی تردید کے لئے پیش کئے گئے وہی دلائل اس مسئلے میں بھی جاری ہوں گے۔

### مدعی کون

بریلوی حضرات اس مسئلے میں مدعی ہیں کیونکہ مدعی کی تعریف: ”من إذا ترك ترك“ ان پر صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ اس کفریہ عقیدہ سے باز آجائیں تو ان کے ساتھ ہمارا کوئی بحث و مباحثہ نہیں۔

نیز عالم الغیب اللہ کی صفت ہے۔ امر تنفر دہ اللہ لہذا اس صفت کو غیر اللہ کے لئے ثابت کرنا خلاف ظاہر ہے، اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، اس لئے بریلوی اس مسئلے میں مدعی ہیں۔

علامہ احمد رضا خان کالپوری زندگی اسی پر عمل رہا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم زندگی کے ابتدائی مراحل میں عالم الغیب نہیں تھے بلکہ قرآن کا نزول آہستہ آہستہ ہوتا رہا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم غیب کی تکمیل اس وقت ہوئی جب قرآن کی تکمیل ہوگئی اور وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ تو پوری زندگی آپ بھی عالم الغیب نہ ہونے کے قائل اور وفات سے پہلے عالم الغیب ہونے کے قائل ہیں تو یہ بات خلاف ظاہر ہے اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا بریلوی حضرات مدعی ہیں۔

اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کلی کو ثابت کرتے ہیں اور یہ بھی خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے بریلوی مدعی ہیں۔

### علم غیب جزئی کا عقیدہ بھی درست نہیں

ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے علم غیب کے کسی طرح بھی قائل نہیں نہ کلی نہ جزئی۔ (اور اگر ہم جزئی



کے قائل ہو جائیں تو بریلوی کلی شرک اور ہم جزئی شرک) باقی اطلاع الغیب، انباء الغیب اور اخبار الغیب یہ علم غیب نہیں۔ جس چیز کے ہم قائل ہیں وہ علم الغیب نہیں اور جو علم غیب ہے ہم اس کے جزئی ہونے کے بھی قائل نہیں۔ اس کے علاوہ عطائی کو علم غیب نہیں کہتے، عطائی کو علم غیب کہنا، یہ صرف شرک کو رواج دینے کے لئے ایک ڈھال ہے۔

دعویٰ

بریلوی حضرات کے اس مسئلے میں کئی دعوے ہیں۔ بریلوی حضرات کو علم غیب کے مسئلہ میں اپنا مذہب معلوم ہی نہیں کہ اصل عقیدہ کیا ہے؟

**مذہب : ۱۔** بلا استثناء کسی تمام غیب کا علم پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے کسی چیز اور کسی وقت کا استثناء نہیں۔

**مذہب : ۲۔** مولانا مفتی نعیم الدین مراد آبادی کا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو تمام غیب سکھائے اور کوئی چیز بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مخفی نہیں۔ صرف ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کا علم نہیں۔

**مذہب : ۳۔** تمام ممکنات حاضریہ اور غائبیہ (لہذا اس سے واجب نکل گیا) ان سب کا علم اللہ تعالیٰ نے پیارے پیغمبر صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا ہے۔

**مذہب : ۴۔** یہ احمد رضا خان کا مذہب ہے۔ ابتدائے آفرینش عالم سے الی یوم القیامۃ پورے عالم کی ہر ہر چیز اور ہر ہر ذرے کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ (لیکن پھر بھی نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علم متناہی ہے اس لئے کہ یہ عالم متناہی ہے، اور جو چیز اس عالم میں ہوگی وہ بھی متناہی ہوگی۔ عالم محصور بین الحاضرین ہے اور اللہ کی ذات اور صفات ابتدائے عالم سے پہلے ہے، اس لئے اس کا علم نہیں۔) (انباء المصطفیٰ ص ۳)

حق تعالیٰ نے روز اول سے آخر تک سب ماکان و مایکون الی یوم القیامۃ کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بتایا۔ ”ماکان“ سے مراد جو واقع ہو گیا اور ”ما یکون“ سے مراد جو مستقبل میں ہوگا۔ اس میں جنت، جہنم ساری چیزوں کا علم تھا۔ لیکن اس کی انتہاء بیان کر دی۔ ”انباء المصطفیٰ“ ص ۴ پر مایکون کو الی یوم القیامۃ کے ساتھ عقیدہ کیا ہے۔ اور اسی ص ۴ پر ہے۔ ہمارے حضور صاحب قرآن کو اللہ تعالیٰ نے تمام موجودات جملہ ماکان و مایکون الی یوم القیامۃ اور بین

مندرجات لوح محفوظ کا علم دیا۔ (جمع مندرجات لوح محفوظ کا علم یہ قول ماکان وما یکون الی یوم القیامہ کی تفسیر ہے)

**مذہب: ۵-** قاضی فضل احمد صاحب لدھیانوی کا ہے: ”انوار آفتاب صداقت“ (اس پر علامہ احمد رضا

خان اور باقی حضرات کی تقریظات بھی ہیں) اس میں فرماتے ہیں کہ لوح محفوظ پر جب قلم چڑھا تھا تو میں اس کو سنتا تھا حالانکہ میں شکم مادر میں تھا۔ (نتیجہ کیا نکلا) کہ ابتداءً مطلق عالم سے پہلے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سب کچھ کا علم ہے۔ (مقام تعجب ہے، عبارت پر غور کیا جائے کہ ادھر سے کہہ رہے ہیں کہ لوح محفوظ پر جب قلم چلتا تھا اور ادھر سے کہہ رہے ہیں کہ میں شکم مادر میں سنتا تھا۔ حالانکہ کائنات کی پیدائش کے لاکھوں سال بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شکم مادر میں آئے) بعض کہتے ہیں کہ معراج میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم غیب دیا گیا۔ مولانا نعیم الدین مراد آبادی نے لکھا ہے کہ شب معراج میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو یہ علم دیا گیا (۱)۔

مسئلہ ایک ہے، لیکن سب کے اپنے اپنے مسلک ہیں۔ جب اپنے عقیدے کا ہی علم نہیں تو دلائل کیا خوب ہوں گے۔

بحوثی

ہم اہل سنت و جماعت بریلوی حنفی نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جمع ماکان وما یکون کے علم غیب کلی کے قائل ہیں۔ (اس لئے اس کو الی یوم القیامہ کے ساتھ مقید بھی نہیں کرتا اور اگر الی یوم القیامہ ہو تو اس کی جناحت، پھر علم غیب کی تاریخ یہ کب سے ملا؟ شب معراج یا ابتدائے عالم سے یا وفات سے کچھ پہلے۔ ان میں سے کسی ایک کی تعیین کر دو)

عقیدے میں تضاد

مسئلہ حاضر و ناظر میں یہ کہا کہ حضور ابتدائے آفرینش عالم سے حاضر و ناظر ہیں (احمد رضا خان کا مسلک بھی یہی ہے) لیکن علم غیب کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ وصال سے پہلے علم غیب دیا گیا۔ اب حاضر و ناظر کے سلسلہ میں دفعۃً جمعہ کے قائل ہیں اور علم غیب کے سلسلے میں تدریجاً کے حالانکہ حاضر فی کل مکان و ناظر کل شے عالم حبیب ہونے کو ملزم ہے۔

قاضی فضل احمد صاحب نے ابتدائے خلق عالم سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عالم الغیب قرار دیا۔ تدریجاً نہیں۔ اور مفتی نعیم الدین مراد آبادی کہتے ہیں کہ آپ جمیع ماکان و مایکون کے عالم ہیں لیکن اس کی تکمیل شب معراج کو ہوئی۔ احمد رضا خان کا مسلک یہ تھا کہ عالم ماکان و مایکون ہیں لیکن اس کی تکمیل نزول قرآن کی تکمیل پر ہوئی۔ اب ہمیں کس کو باطل کرنا ہے جب احمد رضا خان کے مسلک کو باطل قرار دے دیں گے تو باقی دو کے خود بخود ہو جائیں گے۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمیع ماکان و مایکون کے عالم ہیں لیکن تدریجی طور پر، اور یہ سلسلہ نزول قرآن کی تکمیل پر ہوا۔ احمد رضا خان نے یہ عقیدہ اس لئے اپنایا کہ اگر آپ لوگ (دیوبندی) اعتراض کریں کہ پھر سر صحابہ کرام کو کیوں شہید کر دیا گیا تھا؟ اماں عائشہ پر تہمت لگائی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خاموشی کیوں اختیار کی۔ ان سب کا جواب ان کی طرف سے ہوتا ہے کہ یہ پہلے کے واقعات ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب بعد میں ہوئے۔

﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ۱۱۳] اس آیت کے بعد بہت سارے واقعات ہیں۔ جن سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عالم الغیب ہونے کی نفی ہوتی ہے لیکن احمد رضا خان انہیں بھی پہلے کے واقعات میں شمار کرتے ہیں کہ یہ واقعات پہلے کے ہیں اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب نزول قرآن کی تکمیل کے بعد اور وفات سے پہلے بنے لیکن اس کی تاریخ ان کو معلوم نہیں۔

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جمیع ماکان و مایکون اسی یوم القیامۃ کے عالم ہیں، (اب اس کی ترجمانی یوں ہوگی) کل ما وجد وما یوجد فی العالم اسی یوم القیامۃ فهو معلوم للنبی۔ یہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ اس لئے اگر ہم یہ پیش کریں گے کہ ”ما فی الارحام“ کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہیں تھا تو موجبہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ امور خسر ایسے ہیں کہ ان کا علم سوائے اللہ کے اور کسی کو نہیں۔ اس لئے بریلوی حضرات کا موجبہ کلیہ ٹوٹ جائے گا۔

ہم لوگ (دیوبندی) نہ علم غیب کلی کے قائل ہیں اور نہ جزئی کے (ہمارے جن حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جزئی علم غیب کے قائل ہیں، یہ تسامح ہوا ہے۔ یا انہوں نے اطلاع الغیب، اختب۔ الغیب کی تصریح نہیں کی) اگر ہم ایجاب جزئی کے قائل ہوں تو ﴿قل لا یعلم من فی السموات والأرض الغیب﴾

یَا اِنَّہٗ ۙ۔ [النمل: ۶۵] سے قاضی ہوتا ہے، اس طرح کہ اگر یہ سالبہ کلیہ ہے تو اس کو آپ کے موجبہ جزئیہ نے خود توڑ دیا اور اگر سالبہ جزئیہ ہے تو سالبہ کلیہ کا سور یہاں پر نہیں۔ اس لئے قرآن ہی ہمارے مخالف ہو جاتا ہے، اسی لئے ہم نہ علم الغیب کلی کے قائل ہیں اور نہ جزئی کے۔

### جواب دعویٰ

اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اخبار الغیب، انباء الغیب اور اطلاع الغیب کے ذریعے سے جتنے علوم سے نوازا ہے، وہ اللہ کی مخلوق میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں، اور خلق خدا میں ”فوق کل ذی علم علیہ“ کے مصداق آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی ہیں لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں۔ اس لئے کہ اخبار الغیب کو علم الغیب نہیں کہا جاتا۔ بعض نے تو تصریح کی ہے اور بعض نے اگر تصریح نہیں کی تو اس کو تسامع فی العبارة یا تسامع فی التعمیر سمجھا جائے۔

### علم غیب عطائی کی وضاحت

بریلوی کہتے ہیں کہ اللہ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم الغیب عطائی عطا دیا ہے۔ لیکن علم غیب عطائی چاہے کلاً ہو یا جزئاً: ہو اس کو علم غیب نہیں کہتے۔ سوال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کون سی صفت ذاتی ہے؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وجود مبارک ذاتی ہے یا عطائی؟ اگر عطائی ہے تو آپ نے ”لست بموجود“ کہہ کر ذاتی وجود کی نفی کیوں نہ کی۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت ذاتی ہے یا عطائی؟ اگر عطائی ہے تو ”رسول“ فرماتے اور ذاتی رسول کی نفی فرماتے۔

قرآن کریم آپ کو ذاتی طور پر حاصل ہوا یا عطیہ خداوندی ہے؟ اگر عطیہ ہے تو ما اوتیت القرآن کہہ کر ذاتی کی نفی کیوں نہ فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی باقی صفات، اخلاق کریمانہ سب اگر عطائی ہیں تو آپ نے کسی کی بھی نفی کیوں نہ کی۔ الغرض جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وجود مبارک ہی ذاتی نہیں بلکہ عطائی ہے تو موصوف عطائی کی کوئی صفت ذاتی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ فرق سوائے سادہ لوح مسلمانوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے علاوہ کچھ نہیں۔

## علم غیب عطائی کی نفی پر دلائل

علاوہ ازیں قرآن مقدس کی آیات علم غیب عطائی کی نفی پر بھی دلالت کرتی ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [یس: ۶۹]۔ ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو شعر نہیں سکھائے۔ اس کا مطلب ہوگا کہ ہم نے سکھائے نہیں تو آپ نے سیکھا بھی نہیں۔ تعلیم مطاوع عنہ ہے اور علم و تعلم مطاوع ہے۔ تعلیم از قبیل فعل اور علم و تعلم از قبیل انفعال ہے۔ اس کے علاوہ علمنہ تفعیل ہے اور تفعیل مد رجح دلالت کرتا ہے کہ آہستہ آہستہ بھی نہیں سکھایا۔ لہذا مطلب ہوگا کہ آپ کو شعر کا علم دیا نہیں تو آپ کو اس کا علم آیا بھی نہیں۔

## دوسری دلیل

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رِسَالًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾

[المؤمن: ۷۸]۔

”آپ سے قبل کئی رسول ہم نے بھیجے، ان میں سے بعض کے احوال ہم نے آپ کو

بتائے اور بعض کے احوال آپ کو نہیں بتائے۔“

جب بعض پیغمبروں کے احوال آپ کو نہیں بتائے گئے تو علم غیب عطائی کا دعویٰ بھی درست نہ ہوا۔ ﴿وَرِسَالًا

قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرِسَالًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ۱۶۴]۔

قرآن کریم سے خود ساختہ تاویل کی نفی

قرآن مجید میں کئی ایسے مقام ہیں جہاں یہ خود ساختہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی۔ ﴿وَتِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُو

حِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [ہود: ۴۹]۔

”یہ غیب کی چند خبریں ہیں جو وحی کے ذریعے ہم آپ کو پہنچاتے ہیں۔ اس قرآن کے نازل ہونے سے پہلے

بالذات نہ تو آپ جانتے تھے اور نہ ہی آپ کی قوم کے لوگ (اور نزول قرآن سے پہلے بالعرض آپ بھی جانتے تھے

اور آپ کی قوم کے لوگ بھی؟“

﴿لَمْ أَذَنْتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يُتَيَسَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ۴۳]۔ اس کا کیا صحیح

کریں گے کہ اگرچہ آپ کو عطائی طور پر جوں جوں کا علم تھا مگر جب تک آپ کو بالذات علم نہ ہو جاتا آپ اجازت نہ

دیتے!!

ہے ان ادری اقرب ماتو عدون [الحج: ۲۵]۔ جس عذاب کا وعدہ تم سے کیا جاتا ہے بالذات مجھے معلوم نہیں کہ وہ قریب ہے یا بعید لیکن عطائی طور پر معلوم ہے:

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعا مانگی ”اللہم انی اعوذ بک من علم لا ینفع“ (۱)۔

جو علم نافع نہ ہو اس سے پناہ مانگتا ہوں۔ شعر کا علم مناسب نہیں اس سے بھی پناہ مانگی۔ اب آپ بتائیں کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ دعا قبول ہوئی یا نہیں؟ اگر قبول ہوئی تو اللہ نے دیا نہیں اور محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لیا بھی نہیں۔ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لیا نہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس اس کا علم تھا ہی نہیں۔ اب یہ بھی ایک علم ہے، اس لئے آپ کا موجب کلیہ ٹوٹ گیا۔ بعض اشیاء کا علم نہ ہوتا یہ سالبہ جزئیہ ہے، اور موجب کلیہ کی نفی سالبہ جزئیہ ہے کیوں کہ سالبہ جزئیہ سے موجب کلیہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر کہیں کہ یہ دعا قبول نہیں ہوئی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی دعا کو قبول نہ کرا سکے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عقار کل نہ رہے۔ اور یہ بات کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دعا قبول نہیں ہوئی کسی مسلمان کی شان سے بعید ہے۔ ہم تو نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مستجاب دعوات مانتے ہیں۔

حافظہ: علم غیب عطائی کو اضافی اور لائق کہا جاتا ہے اور اس کو مجازاً علم غیب کہا جاتا ہے۔

ایجاب کلی کا رفع سلب جزئی سے ہوتا ہے

آپ ایجاب کلی کے مدعی ہیں، ہم اس کو توڑنے کے لئے رفع ایجاب کلی کو لائیں گے اور رفع ایجاب کلی سالبہ کلیہ سے بھی ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ سے بھی۔ جیسا کہ کہا جائے کہ پاکستان کا ہر روز برا بھلا ہے، یہ موجب کلیہ ہے، اب کہا جائے کہ کوئی بھی اچھا نہیں یہ سالبہ کلیہ ہے۔ اس سے بھی موجب کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر کہا جائے کہ بعض ہزارہ اچھے نہیں پھر بھی موجب کلیہ ٹوٹ جائیگا۔ اور سالبہ کلیہ کی صورت میں سالبہ جزئیہ خود بخود آ جاتا ہے، جب کوئی اچھا نہیں تو بعض تو خود بخود اچھے نہیں۔

اس لئے اگر ہم کہیں کہ ساری چیزوں کا علم نہیں یہ سالبہ کلیہ ہے، اور اگر صرف ایک چیز پیش کریں کہ اس کا علم

نہیں، یہ سالبہ جزئیہ ہے پھر بھی آپ کا موجب کلیہ کہ ہر چیز کا علم ہے ٹوٹ جائے گا۔



## شرائط مناظرہ

۱..... مناظرہ علم الغیب پر ہو گا علم بالغیب پر نہیں۔

۲..... یہ عقیدے کا مسئلہ ہے، اس لئے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة دلائل پیش کرتا ہوگی۔ اخبار آحاد سے

کام نہیں چلے گا۔

۳..... ثبوت مدعا میں عبارات اکابر، معجزات اور کشف اولیاء کو پیش نہیں کیا جائیگا، اس لئے کہ کشف اور معجزہ

یہ غیر اختیاری اور وقتی ہوتے ہیں اور علم غیب کلی کا عقیدہ دائمی اور اختیاری ہے۔

۴..... نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة میں لفظ "عالم الغیب" کا اطلاق علی رسول اللہ و کھادو، ہم مناظرہ پر۔

گئے اور تم جیت گئے۔

## کشف کے بارے میں تحقیق

کشف میں یہ ہوتا ہے کہ مکشوف عنہ سے پردہ کو ہٹا دیا جاتا ہے اور اس کو وہ منظر دکھادیا جاتا ہے۔

کشف، کرامات اور معجزات یہ غیر اختیاری افعال ہیں اور اگر کوئی بریلوی کشف کا سہارا لے بھی تو ہم ہمیں

ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر نہ رہے۔ کیونکہ کشف میں یہ ہوتا ہے کہ دور ایک علاقہ ہے اس سے

بارے میں پوچھا جاتا ہے تو اللہ درمیان سے پردہ کو ہٹا دیتا ہے تو وہ اس کو دیکھ لیتا ہے۔ اب حاضر و ناظر نہیں ہیں اسی

لئے تو کشف کی ضرورت پیش آئی، جیسا کہ بیت المقدس کو دکھلایا گیا۔ غزوہ موتہ میں وہ منظر دکھلایا گیا کہ فلاں شبیہ

ہو گئے، فلاں شبید، پھر مجنڈا کسی اور نے لے لیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو روٹا آ گیا۔ اسی طرح حدیث میں ہے

"لقد رأیت الان منذ صلیت لکم الصلوۃ الجنۃ والنار مثلین فی قبلۃ هذا الجدار" (۱)۔

یہ کشف ہے۔ بزرگ اور نبی کے کشف میں فرق یہ ہے کہ بزرگ کا کشف ظنی ہوتا ہے اور نبی کا کشف قطعی

ہوتا ہے۔ "ان اللہ زوی لی الارض" (۲)۔

اس سے بریلوی علم غیب پر استدلال کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ۔۔۔

(۱) (الصحيح لبخارى: ۱۰۳۹، کتاب الاذان، باب رفع جسر إلى الإمام في الصلوة، قدیمی)۔

(۲) (الصحيح لمسلم، کتاب الفتن: ۲، ۳۹۰، قدیمی)۔



ہو گئے ہیں اور عالم الغیب میں تو جب بیت المقدس کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پریشانی کیوں لاحق ہو گئی؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو حاضر و ناظر ہیں اور عالم الغیب میں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پریشان ہونے کی کیا ضرورت؟ اور پھر اس کو معجزہ اور کشف کیوں قرار دیا گیا؟ اگر حاضر و ناظر ہیں تو پھر آج نماز میں کیوں آگے اور پیچھے ہو رہے ہیں، یہ روزانہ کیوں نہیں ہوتے؟ نبی کبھی تو آسمان کی باتیں بتا رہے ہیں اور کبھی پوچھ رہے ہیں۔

### مشاہدے کے باوجود علم الغیب کی نفی

”لَنْ يَكُونَ لَكَ مِنَ الْغَيْبِ شَيْءٌ“ یہ خبر واحد ہے، اس سے علم غیب کلی کا مسئلہ ثابت نہیں ہو سکتا کیوں کہ عقیدہ کا ثبوت اخباراً آحاد سے نہیں ہو سکتا۔ اگر فرض کر لو کہ زمین کو دیکھ لیا پھر بھی اس سے عالم الغیب ہوتا لازم نہیں آتا۔ آپ اپنی پتھلی کو روز دیکھتے ہیں تو کیا یہ بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنی لکیریں ہیں؟ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کبھی غیب کی خبریں دے رہے ہیں اور کبھی عالم شہود کی خبر بھی نہیں دے سکتے۔ حضرت جبرائیل علیہ السلام ایک بدوی کی شکل میں آئے اور پھر چلے گئے، اس دن حضرت جبرائیل کسی اور شکل میں آئے تھے۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ هَدَنِي وَبَشِيرًا مَا كُنْتُ أَعْلَمُ بِهِ مِنْ رَجُلٍ مِنْكُمْ“ (۱)۔

قسم ہے اس ذات کی جس نے محمد کو حق کے ساتھ حادی اور بشیر بنا کر بھیجا میں اس آدمی کو تم سے زیادہ نہیں جانتا۔

معلوم ہوا کہ عالم شہود میں کسی ایک چیز کو ایک جہت میں دیکھا تو اس سے اس چیز کی باقی جہات مخفی ہوتی ہیں۔ جس طرح کہ حضرت جبرائیل کو ایک جہت میں دیکھ لیا لیکن باقی جہات صحابہ سے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بھی مخفی ہیں۔ کشف میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ساری جہات سے اس کو اس چیز کا علم ہو جائے یہ نہیں، صرف ایک جہت سے اس کو اس کا علم ہو جاتا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ قرآن میں ہے: ﴿وَإِنِّي أَنَسْتُ نَارًا تَلْعَلُ عَلَيْكُم مِّنْهَا بَخِيرٌ أَوْ جُنُودٌ مِّنْ لَّارٍ لَّعَنَكُم تَعْظَلُون﴾ [القصص: ۲۹]۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں چنگاری لے کر آتا ہوں حالانکہ وہ تورب کی چکی تھی۔ اب حضرت

موسیٰ علیہ السلام پر اس کی باقی جہتیں مخفی تھیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام عالم الغیب ہیں، ان کے پاس فرشتے انسانی شکل میں آرہے ہیں لیکن حضرت ابراہیم کو ان کے بارے میں علم نہیں۔ اب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کئی جہتیں مخفی ہیں اور کھانا لے کر آئے۔ علم الغیب کے اندر تو ساری جہتیں آجاتی ہیں، اگر ایک جہت بھی مخفی ہو جائے تو آپ کا دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے۔

### یؤمنون بالغیب میں آپ بھی داخل ہیں

مؤمن کے ایمان کے لئے فی الحقیقہ ضروری ہے کہ ایمان کی ابتداء ماغاب پر ہو اور ماغاب پر ایمان لائے۔ اس میں نبی اور عام مؤمن سب داخل ہیں اور جو ایمان ابتداءً ماشاہد پر ہو وہ ایمان معتبر نہیں۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے: "عن أناس من أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أما الغیب فما غیب عن العباد من أمر الجنة والنار" (۱)۔

یؤمنون بالغیب کی تشریح ہے: عن أناس من أصحاب النبي اگرچہ رواۃ کے نام نہیں لیکن "جہانۃ الصحابی لا یضطر فی صحة الحدیث"۔ اور تفسیر الصحابی حجة اور حکمہ حکم الرفع وہ کہہ رہے ہیں کہ غیب وہ ہے جو بندوں سے غیب ہو۔ ماغاب پر جس طرح امت کا ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح نبی کو بھی ماغاب پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اللہ کی صفات اور اللہ کی ذات، جنت، جہنم، فرشتے یہ سارے حق ہیں، ان سب پر ایمان لانا ضروری ہے۔ یہ مؤمن یہ ہیں اور میرے اور آپ کے حق میں غیب ہیں۔ تمام مؤمنین کا اس پر ایمان ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ ماغاب پر عام مؤمنین کے لئے ایمان لانا ضروری ہے۔ اور نبی ماشاہد پر ایمان لاتا ہے۔ حالانکہ قرآن میں ہے:

﴿امن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾ [البقرة: ۲۸۵]۔ رسول کا بھی اُس پر ایمان ہے اور مؤمنین کا بھی اُسی پر ایمان ہے۔ ابتداءً ایمان ماغاب پر ہوتا ہے اگرچہ بعد میں نبی کے لئے بعض چیزیں ماشاہد کے درجے میں ہو جاتی ہیں۔

المؤمنین یہ عام ہے اس میں نبی بھی داخل ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ نبی سے بھی ماغاب ہوا، اور اس پر تمہیں ایمان ہے۔ یہ آیت قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہے اس کی تخصیص قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة سے کر دیں۔ اتنی

آحاد سے نہیں چہ جائیکہ بزرگوں کی عبارات سے ہو۔

ہم نے اللہ پر ایمان لایا۔ ہم مؤمن اور اللہ مؤمن ہیں، اس میں نبی بھی داخل ہے۔ پھر ہم مؤمن اور نبی مؤمن ہیں۔ لیکن خود بھی نبی رسالت کے سلسلے میں مؤمن بھی ہے اور مؤمن بہ بھی۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خود متبع بھی ہیں اور متبع بھی ہیں۔ ہم صرف متبع ہیں۔

﴿وَهَدَىٰ لِلْمُتَّبِعِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ۳، ۲] کے تحت حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول ابن کثیر میں ہے: ”من امن بالله فقد امن بالغيب“ (۱)۔ اس میں محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی داخل ہیں۔

### بریلوی حضرات کا ایک معرہ

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ اُیٰ یصدقون۔ غیب کی تصدیق کرتے ہیں اور تصدیقِ علم کی اقسام میں سے ایک قسم ہے، جب تصدیقِ علم کی قسم ہے تو قسم اپنی قسم میں ہوتا ہے، لہذا علم تصدیق میں آجائے گا۔ تو کہا جائے گا یؤمنون بالغیب کا معنی یصدقون الغیب کہ غیب کو جانتے ہیں۔ ہم تو نبی سے عالم الغیب کی نفی کرتے ہیں لیکن بریلوی حضرات نے تمام مؤمنین کو عالم الغیب قرار دیا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ لکھ دو کہ سارے مؤمن عالم الغیب ہیں لیکن یہ بات کسی نے بھی نہیں لکھی، اس لئے اس سے استدلال کرنا غلط ہے۔

### علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق

بریلوی حضرات علم الغیب اور علم بالغیب میں فرق نہیں کرتے، دو چیزیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ میں جانتا ہوں کہ یہ چیز غیب ہے لیکن میں اس کی تصدیق کرتا ہوں یہ علم بالغیب ہے، اور ایک یہ کہ اس چیز کی خود کیفیت کیا ہے؟ یہ علم غیب ہے۔ اب ہم اس کو تو جانتے ہیں کہ اللہ ہے لیکن خود اس کی کیفیت کیا ہے؟ اس کا علم نہیں۔ پھر بھی علم غیب کی چھٹی جو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ مناظرہ علم الغیب میں ہے علم بالغیب میں نہیں۔

ایمان کے لئے فی الجملہ ضروری ہے کہ ما عاب عن العباد پر ایمان ہو ما شاہد پر ایمان معتبر نہیں۔ جیسا کہ قرآن میں فرعون کے متعلق ہے: ﴿وَحَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا

من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ﴿[یونس: ۹۰-۹۱]۔

فرعون پہلے کہا گیا کہ ایمان لے آؤ ورنہ عذاب آجائے گا، اس نے کہا کہ نہیں کچھ بھی نہیں اور جب موت نے آلی تو پھر کہتا تھا کہ میں ایمان لے آیا۔ فرشتوں نے کہا کہ اب تمہارا ایمان معتبر نہیں، اب تو تو نے عذاب کو دیکھ کر ایمان قبول کیا ہے اور یہ ایمان معتبر نہیں۔ اسی طرح دوسری جگہ پر ہے: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون﴾۔ [المومن: ۸۵]۔ اس طرح کا ایمان کوئی فائدہ نہیں دیتا۔

هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها ﴿[الأنعام: ۱۵۸]۔

جس دن نشانیاں آجائیں اس دن ایمان لانا معتبر نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ ایمان کے لئے ضروری ہے کہ ماغاب پر ایمان ہو اور ایمان مآشہد معتبر نہیں ﴿رب ارنی کیف نحی الموتی﴾۔ مجھے دکھا دیجئے کہ مردوں کو زندہ کیسے کرتے ہیں؟ فرمایا کہ جب دکھا دیا تو وہ مآشہد بن جائے گا اور ابتداء اس کا اعتبار نہیں: ﴿قال أولم تؤمن﴾ ای: لست بمومن حضرت ابراہیم نے فرمایا: ﴿ہلی﴾ کیوں نہیں (ہلی کلام منفی کو مثبت بنا دیتا ہے اور یہی فرق ہے ہلی اور نعم میں) فرمایا ﴿ولکن لیطمئن قلبی﴾ ایمان تو ہے لیکن اطمینان قلب کے لئے مشاہدہ کرنا چاہتا ہوں۔

حضرت ابو بکر صدیق کے سامنے جب معراج کا واقعہ پیش کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس پر ایمان لاتا ہوں۔ مؤمن کی یہی شان ہے۔ مآشہد پر ایمان لانا یہی اسرائیل کا کام ہے ﴿واذ قلتم یٰموسیٰ لن نؤمن لك حتی نری الله جہراً فآخذ تکم الضعفة وانتم تنظرون﴾۔ [البقرة: ۵۵]۔

## علم غیب کی تعریف

”فقه اللغة“ میں ہے: ”کل ما غاب عن العیون وکان محصلاً فی القلوب فهو غیب“ (۱)۔

جو چیز آنکھوں سے غیب ہو اور دل میں اس کا اقرار ہو وہ غیب ہے۔

امام راغب رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعریف کی: ”الغیب استعمل فی کل غالب عن البحاسة و عما یغیب

عن علم الإنسان بمعنى الغالب ... ويقال لشئ غيب وغالب باعتباره بانسان لا بالله تعالى؛ فإنه لا يعيب عنه شئ (۱)۔

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عالم الغیب ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ آپ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو عالم الشاہد کیوں نہیں کہتے؟ پھر وہ کہتے ہیں کہ تم اللہ کو عالم الغیب نہ کہو بلکہ عالم الشاہد کہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ عقائد میں قیاس نہیں چلتا اور قیاس تو تب کیا جاتا ہے جب کوئی نص نہ ہو۔ یا پھر آپ اس بات کو مانیں کہ آپ کے پاس اس مسئلہ میں کوئی نص نہیں کیوں کہ قیاس تو غیر منصوص میں ہوتا ہے اور عقیدہ تو تصدیق ہے، اس لئے اس کا ثبوت اخباراً آحاد سے نہیں ہو سکتا۔

ہم کہتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حاضر و ناظر ہیں تو عالم الغیب نہیں اور اگر عالم الغیب ہیں تو حاضر و ناظر ہونا ٹوٹ جاتا ہے۔

اس کے علاوہ عاب اور شاہد کی تقسیم ہمارے لئے ہے اللہ کے لئے نہیں۔ اللہ کے لئے ساری چیزیں شاہد ہیں۔ اللہ یعلم کل ما غاب عنکم، وکل ما شاهد تموه۔ لہذا انبی کے بارے میں کوئی نص دکھاؤ جس میں ہو کہ نبی کے لئے کوئی چیز بھی غیب نہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لئے ہے: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾۔

[یونس: ۶۱]۔

قال النسفی تحت قوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: أى: يختص به علم ما غاب

فيهما عن العباد، وحمل عليهم علمه (۲)۔

وللہ میں لام اختصاص کا ہے۔ اور یہ حصر حقیقی ہے اضافی نہیں۔ علم غیب خاصہ خداوندی ہے، اس لئے اگر کوئی اس کا دعویٰ کرے گا تو اللہ کے ساتھ شرک کا مرتکب ہوگا۔ مخلص اور موحّد کا معنی یہ ہے کہ جو صرف اللہ ہی کے لئے عبادت کرے، اللہ ہی کے لئے اس کو قرار دے۔ اگر تھوڑی سی بھی ملاوٹ کر دی تو قاعدہ ہے کہ نتیجہ ارذل کے تحت ہوتا ہے جیسا کہ پانی کی بالٹی میں ایک قطرہ پیشاب کا گر جائے تو پوری بالٹی ناپاک، اب بالٹی کے پانی کا تقاضا یہ ہے کہ

(۱) (معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۳۸۱، میر محمد)۔

(۲) (مدارك التنزيل، النحل: ۱/۶۶۰، قدیمی)۔

پانی پائے ہو لیکن صرف ایک قطرہ نے اس کو بخش کر دیا کیونکہ نتیجہ ارذل کے تحت ہوتا ہے۔

حوالے سے سیکھا گیا علم، علم غیب نہیں

نبی کو جو علم آیا وہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کے ذریعہ بتایا گیا اور نبی نے اس کو حواس سے حاصل کیا اور غیب کا معنی ہے ”والمراد الخفی الذی لا یدرکہ الحس ولا یفتضیہ بداهۃ العقول“۔ اور اس بات کو آپ بھی مانتے ہیں کہ نبی نے علم حواس کے ذریعے سیکھا ہے، اس لئے وہ غیب ہوا ہی نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے انباء الغیب اور اخبار الغیب کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ”ما اظہرہ اللہ علی بعض احوالہ من لوحۃ علمہ وخرج وصار غیباً اضافیاً“۔

نیز فرمایا: ”الوجدان الصریح یحکم بان العبد عبد وإن ترقی، وإن الرب ربّ وإن تنزل، وإن العبد لا یتصف بالوجوب أو بالصفات اللزّامۃ للوجوب، ولا یعلم الغیب إلا أن ینضیع شیء فی لوح صدرہ، فلیس ذلک عملاً بالغیب، إنما ذلک الذی یکون من ذاته، وإلا فالأنبیاء والأولیاء یعلمون لامحالة بعض ما یغیب عن العامة“ (۱)۔

ہاں العبد عبد بندہ بندہ ہے چاہے جتنی ترقی کر لے اور بلندی پر چلا جائے اور رب رب ہے، اگرچہ بندہ کے جتنے بھی قریب آجائے، یہ اشارہ ہے نزول باری تعالیٰ کی طرف اور بندہ وجوب والی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا یا ان صفات کے ساتھ جو واجب کو لازم ہوتے ہیں، اور بندہ غیب کو نہیں جانتا مگر یہ کہ اس کے سینہ میں کوئی چیز منقش ہو جائے یہ علم غیب نہیں ہوتا۔ علم غیب تو وہ ہے جو ذاتی طور پر ہو، ورنہ انبیاء اور اولیاء لامحالہ بعض ان چیزوں کو جاننے والے ہوں گے جو عام لوگوں سے غائب ہوں۔

اللہ مخبر ہے اور نبی مخبر، پھر نبی آگے بتائے گا تو نبی مخبر اور دوسرا مخبر بریلویوں کے عقیدے کا حاصل یہ ہے کہ مخبر جب مخبر کو کوئی چیز بتلاتا ہے تو اس سے مخبر عالم الغیب بن جاتا ہے، ہذا اس کو ثابت کرنا بریلویوں کے ذمے ہے یا ایسی کوئی نص دکھائیں جس میں ہو کہ جب جبرائیل بتلائے تو اس کی وجہ سے مخبر عالم الغیب بن جاتا ہے اور جب جبرائیل کے علاوہ کوئی اور دوسرے کو خبر دے تو وہ مخبر عالم الغیب نہیں بنتا۔

اب دلیل دینا بریلوی حضرات کے ذمے ہے لیکن وہ مسئلہ کو تبدیل کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کی نفی تم

کر رہے ہو اور نفی کے قائل تم ہو، لہذا اس کو تم ثابت کرو گے، اس لئے تم دلیل پیش کرو۔ حالانکہ یہ اصول مناظرہ کے خلاف ہے، دلیل پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے۔

☆.....☆.....☆.....☆.....☆



## دیوبندی حضرات کے دلائل

**دلیل: ۱-** ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ۶۵]۔

”وبالجملة علم الغيب بلا واسطة كلاً أو بعضاً مخصوصٌ باللّٰه تعالى لا يعلمه أحدٌ من

الخلق أصلاً“ (۱)۔

”علم غیب ہوتا ہی بلا واسطہ ہے اور اس کے علاوہ فرمایا کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کو نہیں جانتا اصلاً۔ اب

آپ بتائیں کہ نبی مخلوق میں داخل ہیں یا نہیں؟

علامہ شامی رحمہ اللہ کا عقیدہ

”إن علم الأنبياء والأولياء إنما هو بإعلام من الله تعالى لهم، وعلمنا بذلك إنما هو بإعلامهم

نناء، وهذا غير علم الله تعالى الذي تفرد به، وهو صفة من صفاته القديمة الأزلية الدائمة الأبدية

المنزهة عن التغير وسماوات الحوادث والنقص والمشاركة والانقسام، بل هو علم واحد علم بها

جميع المعلومات كلياً تھا وجزئياً تھا مآکان منها وما يكون ليس بضروري ولا كسبي ولا حادث

بخلاف علم سائر الخلق۔ إذا تقرر ذلك فعلم الله المذكور هو الذي يمدح به، وأخبر في الآيتين

المذكورتين بأنه لا يشار كه فيه أحدٌ فلا يعلم الغيب [أحدٌ] إلا هو، وما سواه إن علموا جزئيات منه

فهو بإعلامه وإطلاعه لهم، وحينئذٍ لا يُطْلَقُ أنهم يعلمون الغيب؛ إذ لصفة لهم يقتضون بها على

الاستقلال بعلمه وأيضاً هم ما علموا وإنما عُلِّمُوا“ (۲)۔

حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء اور اولیاء کو جو علم دیا جاتا ہے اس کو علم غیب کہتے ہیں تا جاتے ہیں۔ جو علوم نبی صلی

(۱) (روح المعانی، سورة النمل: ۲۰/۱۲، إحياء التراث العربی)۔

(۲) (مجموعۃ رسائل ابن عابدین، سل الحسام الہندی نصرة مولانا خالد النقشبندی: ۲/۳۱۳)۔

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آئے وہ اللہ نے بتلائے۔ وہ اللہ کے بتلانے سے آئے اور جن علوم کی ہمیں خبر ہے تو وہ نبی کے بتلانے سے ہوا۔ اب اگر خبر والا علم، علم غیب ہے پھر تو صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ہم سب عالم الغیب بن جائیں گے۔ جب کہ آپ صرف نبی کو عالم الغیب کیوں مانتے ہیں اور علم غیب کو صرف نبی تک کیوں محدود کرتے ہیں؟

وعلم الله واحد علم بها جميع المعلومات. اللہ کا علم ایک ہے اور اس علم کے ذریعے سے تمام معلومات کی کلیات اور جزئیات کو جانتا ہے۔ علم مقولہ کیف سے ہے اور فی نفسہ ایک ہے اس میں تعدد نہیں۔ تعدد معلومات کے اعتبار سے آتا ہے، گویا کہ علم بسیط ہے اور تقسیم و عدم تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ بقا ہر تو یہ ارتفاع القیاسین ہے۔ لیکن درحقیقت مطلب یہ ہے کہ تقسیم اور عدم تقسیم اس کو لازم نہیں، فی نفسہ "لا بشرط الشئ" کے درجہ میں ہے۔ اس میں تقسیم معلومات کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ پانی کا ایک گلاس ہم لیتے ہیں، پھر اس گلاس سے مزید پانی کو تقسیم کر دیتے ہیں۔ اب محل کے اعتبار سے تعدد آگیا ورنہ فی نفسہ اس میں تقسیم نہیں۔ اللہ تعالیٰ معلومات کے وجود میں آنے سے پہلے بھی عالم ہے جس طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے بھی وہ خالق ہے۔ یہ ہمارا علم ہے کہ معلومات کے وجود میں آنے کا محتاج ہے، اس لئے اس علم میں تعدد نہیں، تعدد معلومات کے اعتبار سے ہے۔

لیس بضروری ولا کسبی۔ اللہ کے علم کو بدیہی، نظری اور کسی کہنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ ساری باتیں علم حصولی میں چلتی ہیں اور اللہ کا علم حضوری ہے، اس میں یہ باتیں نہیں چلتیں۔

بریلوی جہاں پھنس جاتے ہیں تو وہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارات پیش کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ اشاعرہ اور ماترید یہ کا آپس میں عقائد میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے اس کو پیش نہیں کیا جاسکتا۔

نبراس کی عبارت

"والتحقیق أن الغیب ما غاب عن الحواس والعلم الضروری والعلم الاستدلالی، وقد نطق القرآن بنفی علمه عن سواہ تعالیٰ، فمن ادعی أنه یعلمہ کفر ومن صدق المدعی کفر، وأما ما علم بحاسة أو ضرورة أو دلیل فلیس بغیب، ولا کفر فی دعواه ولا فی تصدیقه علی الجزم بالیقینی والعن فی لفتی عند المحققین، وبهذا التحقیق اندفع الإشکال فی الأمور التي یزعم أنها من الغیب ولیست منه: لكونها مدرکة بالسمع أو البصر أو الدلیل، فاحدها إخبار الأنبياء؛ لأنها مستفادة من الحس ومن

خلق العلم ضروری فیہ اوس انکشاف الکوائن علی حواسہم (۱)۔

”ومن صدق المدعی کفر“۔ جو مدعی علم غیب کی تصدیق کرے اس کو بھی تکفیر کی جائے گی۔ واضح درج ہے کہ جو علم حواس کے ذریعے حاصل ہو یا بدیسی ہو یا دلیل کے ساتھ حاصل ہو تو وہ علم غیب نہیں ہوتا۔ ”فاحذہ اخبار الانبیاء“۔ پیچھے ذکر کیا کہ وہ امور جن کے بارے میں گمان کیا جاتا تھا کہ یہ غیب میں سے ہیں وہ علم غیب میں سے نہیں ہیں۔ یہ اشکال اس مذکورہ تحقیق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ یا توسیع کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں یا بھر کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے، اور ان میں سے ایک انبیاء کی اخبار ہیں کیونکہ یہ وحی سے مستفاد ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کو علم غیب نہیں کہا جاسکتا۔

”قوله: ومن خلق العلم الضروري“۔ خلق مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے یعنی **ومن خلق الله العلم الضروري**۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ علم غیب ذاتی کی نفی ہے عطائی کی نہیں، اگر کوئی کہے کہ لا إله إلا الله محمد رسول الله۔ اللہ ذاتی الہ ہے اور محمد رسول اللہ عطائی الہ ہے کیا یہ درست ہوگا؟ قطعاً نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی کہے کہ محمد رسول اللہ ذاتی طور پر تو ہر شی پر قادر نہیں لیکن عطائی طور پر قادر ہیں یہ ذاتی اور عطائی کا چکر صرف اور صرف شرک کو رواج دینے کے لئے ڈالا گیا ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کفار بھی یہ کہتے تھے کہ ﴿ما نعبدہم إلا لیقر یونا إلی اللہ زلفی﴾۔ [الزمر: ۳]۔ ہم ان کی عبادت صرف اس لئے کرتے ہیں کہ یہ ہم کو اللہ کے قریب کرتے ہیں۔

**دلیل: ۴-** ﴿لو کنت أعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مئنی السوء﴾۔ [الأعراف: ۱۸۸]۔ اگر میں غیب جانتا تو بہت ساری بھلائیاں اکٹھی کر لیتا اور مجھے کوئی تکلیف نہ پہنچتی۔ طرز استدلال یہ ہے کہ لو انتقائے ثانی بسبب انتقائے اول کے لئے آتا ہے۔ اسکا رمن الخیر منشی ہے اس لئے کہ عالم الغیب ہونا منشی ہے۔

بریلویوں میں سے مولانا عمر اچمدی کہتے ہیں کہ ثانی (اسکا رمن الخیر) منشی نہیں ہے، اس لئے پہلا (عالم الغیب ہونا) بھی منشی نہیں ہوگا۔ بایں طور کہ ثانی یعنی اسکا رمن الخیر کا وجود ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿إنا أعطیناک الکوثر﴾۔ [الکوثر: ۱]۔ ہم نے آپ کو خیر کثیر دیا۔ اس لئے اسکا رمن موجود ہے، لہذا عالم الغیب ہونا بھی پایا جائے گا۔ گویا کہ عمر اچمدی نے ”کو“ کو منشی کر دیا اور اس کے عمل کو ختم کر دیا۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسا کہ میں امتحان

میں ٹیل ہو گیا اور چند دن کے بعد ہماری زمین کا ایک مقدمہ تھا اور اس زمین کے مقدمے میں جا کر میں کامیاب ہو گیا۔ وکیل نے کہا کہ تو بڑا آدمی ہے تو کامیاب ہو گیا، اسی طرح فیصلہ والوں نے کہا کہ تو بڑا آدمی ہے، ایسا ہے ایسا ہے۔ دوسرا آدمی کہتا ہے کہ اگر یہ بڑا آدمی ہوتا تو امتحان میں ناکام نہ ہوتا لیکن امتحان میں ناکام ہوا ہے اس لئے بڑا آدمی نہیں۔ ایک اور آدمی کہتا ہے کہ یہ امتحان میں ناکام نہیں کیونکہ اس کو کامیابی کی ڈگری ملی ہے لیکن یہ غلط کہہ رہا ہے اس لئے کہ ناکامی اور جلد ہے اور کامیابی اور جلد ہے۔

اسی طرح استکار میں الخیر کا تعلق دیتا ہے اور ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الکوثر: ۱]۔ کا تعلق آخرت سے ہے۔ اس لئے خواہ خواہ ”لو“ کے قاعدے کو باطل نہ قرار دیا جائے۔

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الانبیاء: ۲۲]۔ فساد منگی ہے اس وجہ سے کہ اللہ متعدد نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ دنیا میں فساد، قتل و غارت، چوری و ڈاکہ، زنا و شراب نوشی وغیرہ موجود ہے، اس لئے متعدد اللہ بھی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فساد اور ہے اور وہاں فساد اور ہے۔

محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذاتی طور پر علم نہیں تھا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ستر صحابہ کو شہید کر دیا جائے گا اور ذاتی طور پر معلوم نہیں تھا کہ کھجری حرم محترمہ پر تہمت لگائی جائے گی لیکن عطائی طور پر معلوم تھا، پھر بھی خاموشی اختیار کی۔ کیا آپ یہ فتویٰ دیں گے کہ ذاتی طور پر علم نہ ہو، لیکن عطائی طور پر علم ہو جب بھی خاموشی اختیار کرتا جائز ہے اور اس کی اجازت ہے۔

ملفوظات احمد رضا خان، حصہ سوم، ص: ۳۶ پر ہے کہ علم غیب اضافت کی صورت میں علم مطلق اور اللہ کے علم پر بولا جاتا ہے۔

۳: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مَرْسُهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْعَتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ۱۸۷]۔

”آپ سے قیامت کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ کب قائم ہوگی؟ آپ فرمادیتے ہیں: اس کا علم تو صرف میرے رب کے پاس ہے، اللہ کے سوا اسے کوئی ظاہر نہیں کرے گا۔“  
حصر کے ساتھ فرمایا کہ قیامت کا علم اللہ کے پاس ہے، اور موجب کلیہ ”جميع ما كان وما يكون“ کی تقيض سالبہ جزئیہ ہے جو یہاں موجود ہے کہ آپ کو قیامت کا علم نہیں۔

**دلیل ۴:** ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَىْ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ﴾ [لقمن: ۳۴]۔

”کوئی نفس بھی نہیں جانتا کہ کل کیا کرے گا اور نہ ہی یہ جانتا ہے کہ کس جگہ مرے گا،

تحقیق اللہ جاننے والا خبر دار ہے۔“

”نفس“ مگرہ تحت الہی عام ہے، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی اس میں شامل ہیں، آپ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس عموم سے نکالتے ہیں اور عام میں تخصیص کرتے ہیں، لہذا ایسی ہی قطعی الثبوت و قطعی الدالات آیت یا احادیث متواترہ سے یہ ثابت کریں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کل کی باتوں کو اور اس بات کو کہ کہاں رحلت فرمائیں گے، جانتے تھے۔

معجزات اس سلسلے میں کارآمد نہیں ہوں گے، کیونکہ معجزہ غیر اختیاری اور وقتی ہوتا ہے، جب کہ عالم الغیب ہونا اختیاری اور دائمی ہے۔

**دلیل ۵:** ﴿فَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ إِنِ اتَّبَعَ

إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ۵۰]۔

”آپ کہہ دیجئے کہ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ کے خزانے میرے پاس ہیں اور نہ ہی غیب

دانی کا دعویٰ ہے، اور نہ ہی یہ کہ میں فرشتہ (نور) ہوں، میں تو صرف اس بات کی تابعداری کرتا

ہوں جس کی وحی میری طرف ہوتی ہے۔“

آیت صراحتاً دلالت کرتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حقار کل نہیں، نہ ہی آپ عالم الغیب ہیں۔ اور نہ ہی آپ کی حقیقت و ماہیت نور ہے۔

**دلیل ۶:** ﴿فَلَا تَكُن مِّنَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مَن رُّسُلًا مَّا تُفْعَلُ بِهِ وَلَا يَكْمُ إِنِ اتَّبَعَ لَا مَا يُوحَىٰ

إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: ۹]۔

”آپ کہہ دیں کہ میں کوئی نیا رسول نہیں (بلکہ رسولوں کا سلسلہ چلا آ رہا ہے میں بھی

اس کی کڑی ہوں) اور میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا پیش آئے گا اور تمہارے ساتھ کیا کیا

جائے گا، میں تو صرف اس بات کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی ہوتی ہے، اور میرا کام تو

کھول کر ڈر سنانا ہے۔“

صاف صاف بتا رہے ہیں کہ میرا کام عذاب خداوندی سے ڈرانا ہے، انجام کار سے ناواقف ہوں، اس کا

نہیں۔

**دلیل: ۷-** ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ۱۰۱]۔  
 ”بعض مدینہ والے نفاق پر اڑے ہوئے ہیں، آپ انہیں نہیں جانتے، ہم جانتے ہیں۔“

اگر ماکان وما یکون کا علم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہوتا تو آپ لازماً انہیں جانتے۔  
**مستندہ:** آپ بریلوی حضرات سے کہیں کہ نص قطعی الثبوت قطعی الدلالة یا اخبار متواترہ یا اجماع سے اس بات کو ثبات کریں کہ ”عالم الغیب“ کے لفظ کا اطلاق نبی کے لئے کیا گیا ہو۔ ہم مناظرہ ہار گئے اور آپ جیت گئے۔







## مسئلہ نور و بشر

مدعی کون؟

مسئلہ نور و بشر میں فیصلہ نہیں ہوا کہ مدعی کون ہے اور مدعی علیہ کون؟ مدعی کی تعریف: ”مَنْ إِذَا نَزَلَ نَزَلَكَ“ یہ بریلوی حضرات پر بھی صادق آتی ہے اور جمہور پر بھی۔ ہم بریلوی حضرات کو کہتے ہیں کہ تم نور کے دعویٰ کو چھوڑ دو تو ہم تم سے بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے، اور بریلوی کہتے ہیں کہ تم بشر والے دعویٰ کو چھوڑ دو ہم تمہارے ساتھ بحث و مباحثہ چھوڑ دیں گے، لہذا تعریف دونوں پر صادق آتی ہے۔ عموماً یوہندی حضرات کو مدعی بتایا جاتا ہے لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ مدعی کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ ”جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے“۔ اور اس مسئلہ میں بریلوی حضرات خلاف ظاہر کا دعویٰ کرتے ہیں، اس لئے وہ مدعی ہوں گے، بریلوی حضرات کے مدعی ہونے پر چار دلیلیں ہیں۔

● دلیل: ۱- رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات آپ کے ہاں بھی حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے نور نہیں بلکہ ظاہر اور باطنی بشر ہیں۔ صرف ایک فرد کو پوری قوم سے کائنات کروریت کا دعویٰ کرنا یہ خلاف ظاہر ہے اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، لہذا بریلوی مدعی ہیں۔

● دلیل: ۲- امام ابو حنیفہ کے ہاں نکاح میں مجاہست ضروری ہے یعنی دونوں کی نوع ایک ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جنات کے ساتھ نکاح کی امام صاحب اجازت نہیں دیتے کیونکہ مجاہست نہیں ہے۔ ازواج مطہرات ترابی مخلوق انسان اور بشر ہوں اور خود آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نور اور غیر انسان تو میاں بیوی میں مجاہست نہ رہی، بلکہ خلاف جنس کے ساتھ نکاح لازم آیا اور یہ خلاف ظاہر ہے۔ یہ بات بریلوی حضرات کے مدعا کی وجہ سے لازم آتی ہے، اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے وہ مدعی ہوتا ہے، اس لئے بریلوی حضرات مدعی ہیں۔

● دلیل: ۳- آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو وصف کے اعتبار سے ہم بھی نور مانتے ہیں جب کہ آپ حقیقت اور وصف دونوں اعتبار سے نور مانتے ہیں۔ آپ وصف کے ساتھ حقیقت کو بھی ثابت کرتے ہیں جو کہ امر زائد ہے اور

”الذی یثبت امرًا زائدًا فهو المدعی“۔ جو امر زائد کو ثابت کرے وہ مدعی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بیوی کہتی ہے کہ حق میرا ڈیڑھ لاکھ ہے اور شوہر نے کہا کہ ایک لاکھ ہے، تو بیوی نے پچاس زائد کا دعویٰ کیا اور وہ امر زائد کو ثابت کر رہی ہے، اس لئے بیوی مدعی ہے، وہ خواہ پیش کرے گی۔

**دلیل: ۴۔** ہم ظاہر و باطن کو ایک مانتے ہیں اور آپ ظاہر اور باطن کو ایک نہیں مانتے۔ آپ کہتے ہیں کہ ظاہر انسان لیکن باطن نور ہیں۔ آپ مخالفت کے قائل ہیں، اس لئے آپ مدعی ہیں۔

لہذا ان دلائل اربعہ کو دیکھ کر ثابت ہوا کہ بریلوی مدعی ہیں۔ (اس لئے پہلی اور آخری تقریر ان کی ہوگی لیکن آخری تقریر میں کوئی نئی دلیل نہیں پیش کر سکتے)۔ اور اگر دیوبندی حضرات کو مدعی بتاتے ہیں تو اس میں قاعدہ ہے، اس صورت میں اگر بریلوی حضرات اس نئی کوئی مدلول نص سمجھتے ہیں تو وہ بھی دلیل پیش کر سکتے ہیں۔

### دعویٰ

ہم اہل سنت والجماعت بریلوی حنفی یہ لکھ کر دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہر و باطن قائل الخبوة و بعد الخبوة ہر اعتبار سے نور ہیں بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت ہی نور ہے۔

دعویٰ میں بریلویوں سے یہ تصریح کروانی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قبل الخبوة و بعد الخبوة نور ہیں، اگر وہ بعد الخبوة نور کے قائل ہوں تو پھر اس بات کی تصریح بھی ان پر لازم ہوگی کہ اس وقت کو معین کریں جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت تبدیل ہوئی۔ اس کے ساتھ ”ظاہر نور ہونے“ کی تصریح بھی کروانی ہے، کیونکہ وصفا آپ نور نبوت و نور شریعت سے متصف ہیں، ایمان و اعمال صالحہ پر بھی نور کا اطلاق ہوتا ہے، اختلاف ان میں نہیں، اختلاف ذات و ماہیت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ذات و ماہیت نور ہیں یا بشر؟ اگر وہ ذات و ماہیت نور کا دعویٰ لکھیں تو یہ بات بھی نکسوانی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور روشنی والا ہے یا بلا روشنی۔ اگر کوئی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذات و ماہیت نور نہ مانے تو اس کا کیا حکم ہے؟

### جواب دعویٰ

اگر بریلوی واضح طور پر اپنا دعویٰ لکھ دیں تو ہماری طرف سے جواب دعویٰ یہ ہوگا ”ہم اہل سنت والجماعت حنفی دیوبندی اس بات کے معتقد ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم افضل البشر اکمل البشر ہیں ذات لیکن وصفا آپ صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نور نبوت اور نور شریعت لیکر آئے۔“

### شرائط مناظرہ

نمبر ۱: ہر چیز کی حقیقت و ماہیت ایک ہوتی ہے، اس لئے دلائل کی روشنی میں جو فرق بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جو حقیقت و ماہیت ثابت کرے گا تو اس حقیقت و ماہیت کے ہوتے ہوئے دوسری حقیقت و ماہیت کو ثابت نہیں کر سکتا۔

نمبر ۲: عقیدے کے ثبوت میں عبارات اکابر و صوفیاء کو نہ آپ پیش کریں گے اور نہ ہم بلکہ قرآن و سنت سے ثابت کیا جائے گا۔

نمبر ۳: اخبار آحاد سے عقیدے کا اثبات نہیں ہو سکتا، البتہ فقہ حنفی کو بطور تائید کے پیش کر سکتے ہیں۔  
رسول انسان یا فرشتہ ہوتا ہے

رسول فرشتوں سے بھی ہوتا ہے اور انسانوں سے بھی ﴿اللہ بصطفی من الملائکۃ رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ۷۵]۔ اور نبی انسان ہوتا ہے۔ رسول اعم مطلق اور نبی اخص مطلق ہے۔ ایک ہی شخص رسول بھی ہو سکتا ہے اور نبی بھی، جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت اسماعیل کے بارے میں بھی آتا ہے: ﴿واذ کرم فی الکتاب اسمعیل إنه کان صادق الوعدو کان رسولاً نبیاً﴾ [مریم: ۵۴]، اسی وجہ سے دعویٰ میں لکھواتا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہر و باطن اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے لوری ہیں۔ اور جواب دعویٰ میں ہم لکھیں گے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنی حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے بشر ہیں اور نور نبوت و نور شریعت لے کر آئے۔ جب مناظرہ شروع ہو جائے تو آپ ان سے کہیں کہ نبی کی تعریف کرو، سب نے نبی کی تعریف کی ہے: ”النبی انسان بعثہ اللہ الی الخلق لتبلیغ الاحکام“ (۱)۔

نبی انسان ہوتا ہے۔ بریلوی کہتے ہیں کہ ظاہری رنگ و روپ میں انسان تھے، ہم کہتے ہیں کہ یہ قید و کھادو۔ اسی وجہ سے احمد رضا خان نے نبی کا ذکر نہیں کیا بلکہ رسول کی تعریف کی، نبی کی تعریف نہیں کی۔ النبی معترف ہے اور انسان معترف ہے، معترف اور معترف دونوں ایک ہوتے ہیں صرف اجمال اور تفصیل کا فرق ہوتا ہے۔ (اس بات سے بٹنا نہیں کہ نبی کی تعریف کرو) یہ کہتے ہیں کہ ”انسان کی طرح“ تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ ”کی طرح“ نہیں چلے گا۔

## نوع و ماہیت میں تشکیک نہیں ہوتی

النسی انسان۔ انسان ایک نوع ہے اور نوع کا مقتضی اپنے تمام افراد میں کلی متواہلی کے طور پر صادق آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ نوع کا صدق کلی متواہلی کے طور پر ہوتا ہے، یہ نہیں کہ ایک میں اھتہ ہو اور دوسرے میں اضعف، یا ایک میں کامل اور دوسرے میں ناقص بلکہ سارے افراد میں برابر ہوتا ہے جیسا کہ ایک بڑی عمر کا آدمی حیوان ناطق ہوتا ہے اسی طرح ایک چھوٹا سا بچہ بھی حیوان ناطق ہوتا ہے، یہ نہیں کہ ”حیوان ناطق“ ہونا بڑی عمر والے میں تو کامل طور پر اور بچے میں ناقص طور پر ہو، کیونکہ نوع اور ماہیت میں کوئی تشکیک نہیں ہوتی۔

دو قسم کے رسول ہوتے ہیں: ﴿اللہ بصطفیٰ من الملائکۃ رسلاً ومن الناس﴾۔ [الحج: ۷۵]۔ رسول یا تو ”من الناس“ انسانوں میں سے ہوتے ہیں یا ”من الملائکۃ“ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ملائکہ میں سے تو ہیں نہیں، کیوں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کی نفی خود فرمائی۔ اس کو یہ حضرات بھی مانتے ہیں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ملائکہ میں سے نہیں تھے۔ اب ”ومن الناس“ رہ گیا اور اس کی نفی بریلوی کرتے ہیں تو رسول کون سی قسم میں سے ہیں؟ کوئی تیسری قسم ہے تو وہ کون سی ہے؟ نور ہیں تو کون سے نور، ان کے بڑے کہتے ہیں کہ اللہ کے نور ہیں۔ پہلے آپ یہ تصریح دکھادیں کہ رسول ان دو قسموں کے علاوہ آیا ہو۔

## مخالف جنس سے نکاح جائز نہیں

احناف کے نزدیک میاں اور بیوی کے درمیان ممانعت یعنی دونوں کا ایک نوع ہونا ضروری ہے (۱)۔ اس کو بریلوی بھی مانتے ہیں کہ ازواج مطہرات ظاہراً بھی اور باطناً بھی نوع انسان ہیں اور نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہراً انسان اور باطناً نور ہیں انسان نہیں، تو اب خلاف جنس کے ساتھ نکاح ہوا، لہذا آپ کوئی فتویٰ دکھائیں کہ خلاف جنس کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو۔

فرشتے تو نکاح ہی نہیں کرتے کیونکہ نکاح حکم شرعی ہے اور فرشتے اس کے مکلف نہیں۔ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اگر ملائکہ میں سے ہوتے تو نکاح نہ کرتے لیکن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نکاح کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ملائکہ میں سے نہیں۔

اگر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حقیقت و ماہیت نورانی جائے تو گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جنس اور ہے اور ازواج مطہرات کی جنس اور ہے۔ یہ بات بالکل شریعت کے خلاف ہے۔ کہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو جائز ہے اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امام ابوحنیفہ کے مقلد نہیں تھے، لیکن آپ حضرات تو بڑے فخر سے لکھتے ہیں اہلسنت والجماعت خفی بریلوی تو پھر اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب کیوں اپناتے ہیں؟

والد و مولود کی نوع ایک ہوتی ہے

کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولد تھے یا نہیں؟ کیا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والد تھے یا نہیں؟ کیا والدہ تھیں یا نہیں؟ یعنی ولادت ہوئی ہے، اسی لئے تو آپ میلاد النبی مناتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ولد ہیں۔ میلاد مصدر ہے اور مصدر امور نسبیہ میں سے ہے اور امور نسبیہ کا تحقق ہی نہیں ہوتا جب تک دو ختامین نہ ہوں۔ اس لئے والد اور والدہ کا ہونا ضروری ہے۔ ”کشاف“ (محمد علی احمداوی) ”الترغیفات“ (علامہ سیوطی) ”جامع العلوم“ الملقب بدستور العلماء ان سبب من لکھا ہے۔ الولد من یکون من نطفۃ ایہ ویکون من نوعہ۔ والد اور مولود دونوں کا ایک نوع ہونا ضروری ہے۔ اور اس بات کو آپ بھی ماننے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والد ماجد عبد اللہ حقیقی انسان تھے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ بھی حقیقی انسان تھیں۔ جب والد اور والدہ حقیقی انسان ہیں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی حقیقی انسان ہوں گے۔

کیا آپ کو بشر کہنا گستاخی ہے

مفتی احمد یلہ خان کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں لیکن انسان کہنا نہیں چاہیے۔ اور دیوبندی کہتے ہیں کہ اپنے جیسے انسان تھے۔ ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہمارے جیسے ہیں یہ بھی درست اور ہمارے جیسے نہیں یہ بھی درست۔ ہمارے جیسے ہیں کہ انسان ہیں، بندہ ہیں، خدا کی مخلوق ہیں، عبد اللہ و آمنہ کے بیٹے ہیں۔ باقی حسن صورت، مکان و مرتبہ، انضلیت میں ہم بے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بہت افضل ہیں۔ ہم تو کہتے ہیں کہ سارے علماء دیوبند کو جمع کر دو پھر بھی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے جوتے کی خاک کے برابر بھی نہیں۔ تشبیہ صرف نفس انسانیت میں ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے یا قوت بھی پتھروں میں سے ایک پتھر ہے، تو کیا یا قوت

باقی پتھروں کی طرح ہو جائے گا؟ تشبیہ صرف نفس پتھر ہونے میں ہے۔

بشر، انسان، آدمی ان میں لغوی اعتبار سے تو فرق ہے لیکن مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، مصداق ان کا الگ الگ ہو یہ دکھا دو۔ بشر بشر معنی ظاہری کمال وغیرہ اس قسم کی باتیں اثبات عقیدہ میں مفید و کارآمد نہیں۔ ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ وضع الضمائر للنوات۔ معنی ہوگا ذاتی و ماہیتی بشر، ہماری ذات بشر ہے۔ مثل اور مثل میں فرق ہے۔ مثل اشترک الشیئین فی النوع اور مثل اشترک الشیئین فی وصف من الأوصاف وفي کیفیت من کیفیات۔

### بریلویوں کی تاویل قاسد

بریلوی حضرات ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ کے متعلق کہتے ہیں کہ: إِنَّمَا أَنَا، بشر مثلكم۔ میں تو میں ہوں، بشر تمہاری طرح ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تاویل قطعاً غلط ہے کیونکہ کہ مبتدأ اور خبر میں تغایر ہوتا ہے، اور جہاں پر تغایر نہ ہو وہ کلام ہی درست نہیں۔ جیسا کہ ”شعری شعری“ اگرچہ اس کے اندر تاویل کی جاتی ہے، اور دوسری بات کہ خبر کے دو قاعدے ہوتے ہیں: افادہ خبر اور لازم افادہ خبر، اس سے کون سا قاعدہ ہوگا، سب کو معلوم ہے کہ آپ، آپ ہیں اور نہ اس سے لازم افادہ خبر ہو جیسا کہ میں دوسرے شخص کو کہتا ہوں میں، میں ہوں اور تو انسان ہے۔

### نور کا عقیدہ کیسے پھیلا

آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کا عقیدہ کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حقیقت و ماہیت اور وصف کے اعتبار سے نور ہیں۔ یہ عقیدہ مسلمانوں کے اندر کس طرح آیا؟ اور بریلوی حضرات اس عقیدہ کو ثابت کیسے کرتے ہیں؟ دشمن کس طرح گمراہ کرتا ہے؟ اس کے بارے میں ایک واقعہ سمجھئے۔ مثلاً میں زید کو مرتد بنانا چاہتا ہوں اور اس کو گمراہ کرنا چاہتا ہوں، تو اس کے لئے میں ایسا طریقہ اختیار کروں کہ یہ بھی گمراہ ہو جائے اور دوسرے مسلمان بھی، سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی بچ جائے۔ مجھے معلوم ہوا کہ زید پوری دنیا سے علیحدہ ہو کر غار میں عبادت کرتا ہے، چند کتابیں اس کے پاس ہیں اور زید مستجاب الدعوات ہے۔ میں اس کو دولت ایمانی سے محروم کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے دیکھا کہ لوگ اس پر فریفتہ ہیں اور اس سے دلی محبت کرتے ہیں۔ یہ شخص دن رات غار میں عبادت کرتا ہے، صرف پانچ منٹ کے لئے نکلتا ہے اور پھر غار کے اندر چلا جاتا ہے۔ میں نے یہ کام کیا کہ زید جس غار میں رہتا ہے، اس غار کے



قریب ایک چٹان ہے، میں نے آلات کے ذریعے اس پتھر کو اور چٹان کو کاٹا اور تھوڑی سی جگہ چھوڑ دی، اس میں ایک مائیک فٹ کر دیا، پھر اس پر پتھر لگا دیا اور کلکشن کے لئے ایک رابطہ بنا دیا کسی کو پتہ نہیں۔ زید جب عار سے باہر آیا تو میں نے مائیک میں آواز لگائی: اے زید! تو نے میری اتنی عبادت کی مانتی عبادت کی کہ تو نے میری عبادت کا حق ادا کر دیا، میں خدا لوگوں کے دلوں کا امتحان لینا چاہتا ہوں، آپ کے دل کو میں نے شیشہ کی طرح صاف و شفاف پایا، میں خدا تجھ کو رسول بنانا ہوں اور تو نے لوگوں تک میری باتیں پہنچانی ہوں گی اور اگر تو نہیں پہنچائے گا تو میں تیری شہ رگ کاٹ دوں گا، میں تیرا اللہ ہوں اور تو مجھ کو نہیں دیکھ سکتا۔ زید نے مان لیا، کل پھر ایسا ہوا آواز آئی: اے زید! تو لوگوں سے ڈرتا ہے اور مجھ سے نبی ڈرتا، اگر تو مؤمن ہے تو مجھ سے ڈر، میں نے تجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے، اگر تو نے وحی کو نہیں پہنچایا تو میں تیری شہ رگ کاٹ دوں گا۔ زید حیران ہے کہ میں اب کیا کروں؟ اگر لوگوں کو اپنی رسالت کے بارے میں بتاتا ہوں تو وہ مجھے ماردیں گے، اگر نہیں بتاتا تو اللہ ناراض ہوتے ہے۔ یہ بات تو مجھے بھی پتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خاتم النبیین بنا کر بھیجا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا لیکن کیا کروں بات ہی ایسی ہے۔ زید نے اپنے دوست کو کہا اصل میں بات یہ ہے کہ چار پانچ دن سے میری طرف وحی آرہی ہے اور اللہ نے مجھے رسول بنا دیا ہے۔ اس دوست نے اس کو مارتا چاہا تو زید نے کہا کہ تم اس طرح نہیں مانو گے، میں تم کو عار پر لے کر جاتا ہوں۔

اب یہ دو تین دوستوں کو لے کر گیا، یہ عار میں بیٹھے ہوئے ہیں، پھر آواز آئی: اے زید! میں نے تجھ کو رسول بنا کر بھیجا ہے، اگر تو نے وحی کو نہ پہنچایا تو میں تیری شہ رگ کاٹ دوں گا۔ زید اپنے دوستوں کو کہتا ہے کہ تم نے دیکھا نہیں ہو سنا نہیں، پھر دوبارہ آواز آئی کہ جو تیری نصرت کرے گا میں خدا اس کی نصرت کروں گا اور جو تجھے ذلیل کرے گا تو میں اس کو ذلیل کر دوں گا۔ اس لئے اب کوئی بھی چمچر چھوڑ نہیں ہوگی۔ زید کے ایک دوست نے یہی بات چند لڑکوں کو بتادی کہ زید پر تو وحی آرہی ہے، میں تو اس کی نبوت کا قائل ہو گیا ہوں، اب اس کے دوست کے ساتھ جتنے بھی لوگ تھے وہ زید کی نبوت کے قائل ہو گئے۔ اب زید نبی بن گیا۔ اس طرح زید مرتد ہو گیا اور اس کے ماننے والے مسلمان بھی مرتد ہو گئے۔

نور کا عقیدہ بھی ایسا ہی ہے۔ انگریز جب آیا تو اس نے قادیانی اور احمد رضا خان کو تیار کیا، انگریز اور عیسائیوں کا مذہب یہ ہے کہ حضرت مریم، حضرت عیسیٰ اور خدا۔ ان تین چیزوں کا نام خدا ہے۔



حضرت مریم ہیوی، حضرت عیسیٰ بیٹے اور خدا شوہر۔ ہم نے کہا کہ اس طرح تو حید نہیں رہی تم نے تین خدا مان لئے وہ کہتے ہیں نہیں، تنکیت کے باوجود وحدت بایں طور پر برقرار ہے کہ ان تینوں سے مل کر ایک بنا گیا عیسائوں نے مرا حنا حضرت عیسیٰ کو خدا کا جز بنا دیا۔ اب مرا حنا یہ عقیدہ (جز جوالا) مسلمانوں کے اندر لانا بہت مشکل تھا کیونکہ مسلمانوں میں بڑے بڑے علماء موجود تھے۔ عیسائیوں نے یہ کہا کہ ”اللہ نور ہے، اللہ کی حقیقت و ماہیت نور ہے۔“ آہستہ آہستہ رجحان اس طرف ہونے لگا کہ اللہ نور ہے، اس کے بعد انہوں نے کہا کہ ”محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی نور ہیں“، اب کون سا نور ہیں؟ اس کے بارے میں علم نہیں اور پس پشت یہ تحریک چلاتے رہے کہ آدم صلی اللہ علیہ وسلم، ابراہیم خلیل اللہ، عیسیٰ روح اللہ ہے تو محمد نور من نور اللہ ہیں۔ اب بعض اللہ اور اللہ کا جزو کہنا لازم نہ آیا۔ ہم کہتے ہیں کہ کون سا نور ہیں؟ تو کہتے ہیں کہ اللہ کے نور کے بارے میں کبھی سوال نہیں کرتے، لہذا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کے بارے میں بھی سوال نہ کریں اور جو اس کو نہیں ماننا کافر ہے۔ تم دیوبندی اللہ کے نور کو مانتے ہو اور اس میں کلام نہیں کرتے تو جو نور اللہ کے نور سے نکلا ہے اس کے بارے میں بھی سوال نہ کرو اور اس میں بھی کلام نہ کرو۔ اس طریقہ سے سادہ لوح مسلمانوں نے اس کو مان لیا۔ بات وہی ہے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کا بعض ہیں اور جز ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ اس مسئلے میں انہوں نے نور کا لیل لگا دیا اور وہی جزیت والا مسئلہ ثابت کیا۔

اللہ کی حقیقت و ماہیت نور نہیں

اگر اللہ کی حقیقت و ماہیت کو نور سمجھتے ہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ کسی شے کی حقیقت و ماہیت اس کا نوع ہوتی ہے گویا کہ نور نوع ہوا، اور نوع مرکب ہے اور مرکب حادث، اور ہر حادث مخلوق ہے تو اللہ کا مخلوق ہونا لازم آئے گا اور اللہ کو مخلوق کہنے والا کافر ہے۔

اور اگر نور جنس ہے تو جنس کے لئے فصل ہوتی ہے، پھر بھی ترکیب لازم آتی ہے اور اللہ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ اگر نور کو فصل قرار دیا جائے تو فصل کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی مرکب ہونا لازم آتا ہے، اس لئے یہ کہنا کہ اللہ کی حقیقت و ماہیت نور ہے، یہ غلط ہے۔

ہم بریلوی حضرات سے پوچھتے ہیں کہ اللہ کا نور آیا اس کی نوع ہے یا جنس ہے یا فصل؟ جو بھی اختیار کریں گے بات نہیں بنے گی۔ ہم خود تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں لیکن آپ نے حقیقت و ماہیت میں کیوں کلام کیا؟ علی سبیل التزلزہ ہم کہتے ہیں خالق کی حقیقت و ماہیت میں کلام نہیں۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم تو مخلوق ہیں اور مخلوق کی حقیقت و ماہیت میں کلام کیا جاسکتا ہے۔ مقیس و مقیس علیہ کے درمیان کوئی علیحدہ مشترک نہیں، اس لئے آپ کا محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے نور ہونے کو اللہ کے نور پر قیاس کرنا ہی درست نہیں۔ دوسری بات کہ یہ مسئلہ ہے عقیدے کا ہے اور عقائد میں قیاس نہیں چلتا۔

اللہ نور جسمانیات و احتیاج کو مستلزم ہے۔

ہم اللہ کو حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے نور کیوں نہیں مانتے؟ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا نور عرض ہے یا جسم؟ اگر نور جسم لطیف ہو تو "اللہ نور" کا مطلب ہوگا: "اللہ جسم من الاجسام"۔ اس صورت میں کفر لازم آئے گا اور یہ مجسمہ کا مذہب ہے۔ اور اگر نور عرض اور کیفیت ہو تو عرض وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، اس صورت میں اللہ کا محتاج ہونا لازم آتا ہے اور اللہ کا وجود ہی نہیں ہوگا۔ اس لئے نور نہ عرض ہے اور نہ ہی جسم۔

اللہ نور السموات و مشابہات میں سے ہے

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا: ﴿اللہ نور السموات و الارض﴾ [النور: ۳۵]۔ اور اسی طرح ننانوے اسماء میں سے بھی النور ہے۔ امام رازی نے اس آیت کے تحت لکھا ہے کہ یہ آیت مشابہات میں سے ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور ہونا یہ مشابہات میں سے نہیں، اگر ہے تو دکھا دو۔ مفسرین کرام آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اللہ نور السموات و الارض ای: منور ہوا۔ منور اسم قاعل کا صیغہ ہے، یعنی روشنی کرنے والا، اللہ آسمان و زمین کو روشن کرنے والا ہے، حقیقتاً بھی روشن کرتا ہے اور ہدایت و ایمان کی طرف دعوت دے کر بھی انہیں کفر و شرک کے اندھیروں سے نکالتا ہے۔

اللہ کی ضد نہیں

نور کی ضد دنیا میں ظلمت ہے، اس لئے اگر کہیں "اللہ نور" تو نور کے لئے ضد ہوتی ہے وہ ظلمت ہے تو اللہ کے لئے کوئی ضد ہوگی حالانکہ اللہ کے لئے کوئی ضد نہیں، اب ضد کیوں نہیں؟ اس لئے کہ اگر ضد ہوتی تو اللہ سمجھ میں آجاتا "و یضدھا تبیین الاشیا"۔ لیکن اللہ سمجھ میں نہیں آتا اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی ضد نہیں۔ مولانا رومی نے بھی یہی فرمایا کہ اللہ کے لئے کوئی ضد نہیں، اس لئے کہ اگر کوئی ضد ہوتی تو وہ ضد سمجھ میں آجاتی اور پھر اللہ بھی سمجھ میں آجاتا لیکن ضد ہی نہیں اس لئے اللہ سمجھ میں ہی نہیں آتا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ قرآن میں خدا اور بند بنانے سے منع کیا گیا ہے۔

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اُنْدَادًا﴾ [البقرة: ۲۲]۔ نبی وہاں پر ہوتی ہے جہاں منہی عنہ متصور ہو، خدا اور بند ہے

جب ہی تو نبی وارد ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اور بند کیا ہوتا ہے، ایک پہلوان کی خدا اور بند وہ دوسرا پہلوان ہوگا یا اس کی ضد چوٹی یا چڑیا ہوگی۔ اس لئے اللہ کی ضد ہے ہی نہیں، باقی جو لوگ خدا اور بند بناتے ہیں تو اپنے گمان کے مطابق بناتے ہیں حقیقی ضد وہ نہیں۔ اس لئے امام رازی نے فرمایا کہ ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾۔ یہ آیت تقابہات میں سے ہے۔ معنی علیہ عی متفن نہیں تو معنی یعنی نور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو آپ کیسے قیاس کریں گے؟ اگر مان لیں کہ نبی پاک نور ہیں تو نور وہ ہیں: ایک نور خالق اور ایک مخلوق نور ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ﴾ [الانعام: ۱]۔ اب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کون سا نور ہیں؟ اگر نور خالق ہوں تو نور خالق مقسم اور مصدر ہے اور مقسم و مصدر قدیم ہے اور نور خالق واجب الوجود ہے، تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بھی واجب الوجود ہوں گے اس کو مان لو۔ اگر مخلوق نور ہیں تو آپ کا نور من نور اللہ کہنا غلط ہے۔ اگر ان دو کے علاوہ کوئی تیسری صورت ہو تو بتا دو۔

### عمر اچھروی کی منطق

حضرت موسیٰ طور پر تشریف لے گئے۔ طور پر اللہ نے اپنی تجلی ظاہر کر دی، اب وہ نور سارا کا سارا تھا یا کچھ کچھ؟ اگر کچھ تو تجزی لازم آئے گی تو تم بھی کافر بن جاتے ہو، اگر وہ سارا کا سارا تھا تو پورا کا پورا نور تو صرف طور پر ہے، لہذا پوری کائنات محاط اور نور محیط ہوگا اور ﴿وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ۱۲۶]۔ کہنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب ہے کہ ہم اللہ کی حقیقت و ماہیت کو نور مانتے ہی نہیں، کیونکہ جب کوئی شیء اپنے کمال تک پہنچتی ہے تو وہ اپنی ضد بیان کر دیتی ہے، اس کی ضد کے آثار اس سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ اس دنیا کا ایک ضابطہ ہے جیسا کہ آگ کی حرارت اس کی ضد برودت ہے، مٹی کے تیل میں تخریق کم ہے، پیٹرول میں زیادہ ہے اور آگ جب اعلیٰ درجہ تک پہنچ جاتی ہے تو اس سے برودت پیدا ہوتی ہے اسی طرح آدمی جب زیادہ خوش ہوتا ہے اور خوشی کو کنٹرول نہیں کر سکتا تو اس سے غمی کے آثار یعنی آنسو بہہ پڑتے ہیں، آنسو خوشی کے متضاد ہیں، یہ تو غم کے لوازمات میں سے ہیں اگر بالفرض والحال اللہ کے لئے نور مان لیں تو وہ نور اپنے کمال تک پہنچا ہوا ہوگا۔ اب ہم یہ کہیں کہ اس سے ضد کے اثرات صادر ہوں یہ غلط ہے اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے، امام رازی فرماتے ہیں:

”واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه. الأول

ان النور إما أن يكون جسماً أو كيفيةً في الجسم، والجسم محدث وكيفياته أيضاً محدثة وخُلّ الإله أن يكون محدثاً. الثاني: أن النور تضاده الظلمة، والإله منزّه أن يكون له ضد. الثالث: أن النور يزول ويحصل له أقول، واللّه منزّه عن الأقول والزوال، وأما قوله تعالى: ﴿اللّه نور السموات والأرض﴾ ان هذه الآية من التشابهات (۱).

”اللہ رب العزت کے حلق یہ کہا کہ ذات باری پر نور یا اس کی جنس میں سے ہے قطعاً قائل ہے، کیونکہ نور یا تو جسم ہے یا جسمانی کیفیت کا نام ہے جب کہ اللہ رب العزت اس سے منزہ ہے، ثانیاً یہ کہ نور کی ضد ظلمت ہے اور اللہ رب العزت اضداد سے بھی پاک ہے، چنانچہ یہ کہ نور بسا اوقات زوال پذیر ہوتا ہے اور اللہ رب العزت زوال سے پاک ہیں، باقی ﴿اللّه نور السموات والارض﴾ سے استدلال بایں معنی درست نہیں کہ یہ آیت تشابہات کے قبیل سے ہے۔“

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نور مان لو۔ نور کی ضد ہے ظلمت اور ظلمت عدی چیز ہے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موجود ہیں۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نور اور ظلمت یہ محمول ہیں اور محمول وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدی۔ اسی آیت کے تحت لکھا ہے:

”وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة للّه تعالى فيستحيل أن يكون الإله نوراً، فثبت أنه لا يبدله من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوهاً: أحدها أن النور سبب للظهور، والهداية لما شاركت النور في هذا النور في هذا المعنى صح إطلاق اسم النور على الهداية، وهو كقوله تعالى: ﴿اللّه ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾“ (۲).

اسی جگہ پر ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول نقل کیا ہے: ”إن المراد هادي أهل السموات والأرض، وهو قول ابن عباس والأكثرين“.

ابن کثیر نے حضرت انس بن مالک کا قول نقل کیا ہے: ”إن اللّه يقول نوري هدي“ (۲).

(۱) (التفسير الكبير بتفسير: ۲۳/۲۲۳-۲۳۸، دار الكتب العلمية طهران).

(۲) (تفسير كبير: ۲۳/۲۲۴، دار الكتب العلمية طهران).

(۳) (ابن کثیر: ۲۸۹/۳، سہیل اکیڈمی لاہور).

﴿اللہ نور السموات والأرض﴾۔ اس میں نور السموات معروف ہے، مبتداء بھی معروف اور خبر بھی معروف ہے، اسی آیت میں آگے ہے: ﴿یہدی اللہ لنورہ من یشاء﴾۔ اس سے کیا مراد ہے؟ اس نور سے دین مراد ہے۔ بریلوی بھی یہی کہتے ہیں، بحث ایک چل رہی ہے اور دونوں نور معروف ہیں۔ پہلے والا بھی (نور السموات) اور دوسرا (النور) بھی، معروفہ کا اعادہ معروف سے کیا گیا ہے اور معروفہ کا اعادہ جب معروف سے کیا جائے تو ثانی میں اولیٰ ہو جائے، اس لئے پہلے والے نور سے بھی مراد دین اور ہدایت ہوگی، اسی لئے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ”ہادی“ کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو وضاحت فرمادی کہ میرے نور سے مراد میری ہدایت ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ولا یصح أن یكون النور صفة ذات اللہ تعالیٰ، وإنما هو صفة فعل وهو خالقه“ (۱)۔

نور اللہ رب العزت کی صفات میں سے ہے۔

﴿اللہ نور السموات﴾ کے اندر ایک اور قرأت بھی ہے ﴿اللہ نور السموات والأرض﴾۔ آسمان و زمین کو روشن کر دیا۔ اب خود اللہ کی حقیقت و ماہیت کی بات ہی ختم ہوگئی۔

امام نووی نے قاضی میاض مالکی کا قول نقل کیا ہے: ”ومن المستحيل أن تكون ذات اللہ نوراً؛ إذ النور من جملة الأجسام، واللہ سبحانه تعالیٰ یجل عن ذلك، هذا منہب جميع أئمة المسلمين، ومعنى قوله تعالیٰ: ﴿اللہ نور السموات والأرض﴾ وما جاء فی الأحادیث من تسميته سبحانه وتعالیٰ بالنور معناه ”نور هما وخالقه“، وقیل: هادی أهل السموات والأرض، وقیل: منور قلوب عباده المؤمنین“ (۲)۔

”ذات ہاری تعالیٰ نور ہو یہ بات محال ہے، کیونکہ نور از قبیل جسم ہے اور اللہ رب

العزت جسمانیت سے پاک ہیں، تمام مسلمانوں کا بھی مذہب ہے، رہا مسئلہ ﴿اللہ نور

السموات﴾ اور ان احادیث کا جن میں اللہ کو نور کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد

خالق نور ہے، ایک قول یہ ہے کہ ﴿نور السموات﴾ کا معنی اہل سماوات کو ہدایت دینے والا اور

(۱) (شرح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ودعائه باللیل: ۱/۲۶۳، قدیمی)۔

(۲) (شرح مسند للنووی، کتاب الإیمان، باب معنی قول اللہ عزوجل: ﴿هو نقد راہ نزلة أخرى: ۱/۹۹)۔

بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے مومنین کے قلوب کو منور کرنے والا۔  
 بدیلوی حضرات نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ممکن نہیں مانتے۔ ان کا ایک شعر ملاحظہ فرمائیں  
 ممکن میں یہ قدرت کہاں واجب میں یہ عبدیت کہاں  
 حیران ہوں یہ بھی ہے خطا یہ بھی نہیں وہ بھی نہیں

وجود کی تین قسمیں ہیں

واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود۔ ممتنع الوجود تو ہیں نہیں اور ممکن بھی نہیں کیونکہ ممکنات والی صفات نہیں  
 اور نبی عبادت کرتے ہیں اور واجب الوجود تو عبادت نہیں کرتا۔ اس لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہ واجب ہیں اور  
 نہ ممکن کوئی اور مخلوق ہیں۔

ایک اور شعر ملاحظہ فرمائیں۔

کمان امکان کے دو مجموعے نقطوں تم اول و آخر  
 محیط کی چال سے پوچھو کدھر سے آئے کدھر گئے تھے

ممکن کے دو نقطے ہیں ابتداء اور انتہاء اور اللہ کی ذات کے لئے نہ ابتداء ہے نہ انتہاء۔ تو اس نے کہا کہ نبی کے  
 لئے ممکن کے یہ دو نقطے کہاں سے آگئے؟ اس لئے نبی کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہاء، جس طرح محیط کے دو نقطے نہیں۔ یعنی  
 جس طرح اللہ کی ذات کے لئے ابتداء اور انتہاء کے یہ دو نقطے نہیں، نبی کے لئے بھی نہیں، لہذا نبی ممکن تو نہ رہے۔ بالکل  
 عیسائیوں کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ظاہر انسان تھے لیکن ہلنا خدا تھے۔ اس کے قریب قریب عقیدہ  
 ہمد رضا خان نے پیش کیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظاہر انسان تھے ہلنا نور تھے۔



## دیوبندی حضرات کے دلائل

**دلیل ۱:** سورۃ فاتحہ میں ہے ﴿اٰهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ﴾ [الفاتحة: ۵-۷]۔

یہود و نصاریٰ مکلف ہیں، یہ دونوں مغضوب علیہم ہیں اور اس کے مقابلے میں الذین انعمت علیہم ہیں۔ یہ بھی مکلف ہیں اور یہ کامیابی والے ہیں انہی کی تشریح سورۃ نساء میں کی گئی ہے: ﴿اُولَئِكَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصّٰدِقِيْنَ وَالشّٰهِدَاءِ وَالصّٰلِحِيْنَ وَحَسَنَ اُولَئِكَ رَفِيْقًا﴾ [مریم: ۵۸]۔

مولانا حماد اللہ حالنجوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نبی اور صدیق میں فرق یہ ہے کہ نبی مہبط وحی ہے یعنی نبی پر وحی نازل ہوتی ہے اور صدق و عاء وحی ہے یعنی وحی کو محفوظ کرنے کا برتن اور وحی کو جمع کرنے کا برتن۔ نبی بھی انسان ہے اور صدیق بھی انسان ہے یہ دونوں بھی مکلف ہیں اور شہداء تیسری قسم ہے وہ بھی جان دیتا ہے مکلف ہونے کی بنیاد پر اور یہ بھی انسان ہے۔ اور صالحین جو ایسے اعمال کریں جن کی تحسین شرع نے کی ہو اور یہ بھی انسان ہیں۔

ہمارے بریلوی حضرات نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو انسان ماننے کے لئے تیار نہیں، صدیق بھی نہیں کیونکہ وہ انسان ہے، شہید اصطلاحی میں سے بھی نہیں، یہ بھی انسان ہے، صالحین میں سے بھی نہیں کیونکہ یہ بھی انسان ہیں، اور ملائکہ میں سے بھی نہیں۔ اسی کی نفی خود نبی نے کی ہے۔

تو پھر نبی ہے کیا؟ اس لئے ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ یہ بتا رہا ہے کہ آپ نبی ہیں اور نبی لازماً طور پر انسان ہوتا ہے۔

**دلیل ۲:** سورۃ بقرہ کی ابتداء میں ہے ﴿هٰدِيَ لِلْمُتَّقِيْنَ الَّذِيْنَ يُوْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرہ: ۲]۔ متقی وہ ہے کہ یتقٰی عن مٰنہی، یتقٰی عن ترک ما امر بمعہیات کو ترک کر دے اور مامورات کو ترک کرنے سے بچے اور مامورات کو بجالائے۔ پھر آگے فرمایا کہ متقی وہ ہے جو غیب پر ایمان لائے۔ جس طرح کہ جنت جہنم، اللہ کی ذات وغیرہ یہ سارے غائب ہیں، متقی آدمی ان پر ایمان رکھتا ہے۔ اور بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ یہ



صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کوئی بھی چیز غائب نہیں، ساری چیزیں حاضر ہیں۔ لہذا آپ صدقون بالغیب میں نہیں اور متقی تو وہ ہے جو غیب پر ایمان لائے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو رئیس المتقین ہیں، اگر یہ عقیدہ رکھا جائے کہ آپ سے کچھ بھی غیب نہیں تو متقین کا اطلاق آپ پر کس طرح صادق آئے گا؟

دلیل: ۳- ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ﴾ [ص: ۷۱]۔

والد اور مولود دونوں کی نوع ایک ہوتی ہے، جب حضرت آدم علیہ السلام انسان ہیں اور ان کو بشر کہا گیا ہے تو ان کی ساری کی ساری اولاد بھی انسان ہوگی۔ اس بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں۔ خاصی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”قد قلنا انه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وسائر الانبیاء والرسل من البشر، وان جسمه وظاهره خالص للبشر، يجوز علیه من الآفات والتغیرات والالام والاسقام؛ وتجزع كأس الحمام مايجوز علی البشر، وهذا كله ليس بنفیضة فيه“ (۱)۔

”پہلے ہم نے یہ بات بیان کی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور تمام انبیاء بشر تھے،

اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا جسم مبارک اور ظاہر خالص بشری تھا، وہ تمام احوال جو عام انسانوں پر طاری ہوتے ہیں مثلاً کالیف، مصائب، آلام، بیماریاں، موت وغیرہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا واسطہ بھی ان سے بڑا، اور اس سے آپ کی شان میں کوئی کمی اور نقص نہیں آتا۔“

دلیل: ۴- ﴿اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [مریم: ۱۱۰]۔ بشر، انسان اور آدمی ان میں مصداق کے لحاظ

سے فرق بتائیں، لغوی معنی کے لحاظ سے فرق ہے۔ بشر کا معنی ظاہری کھال نظر آجائے اور آدمی کہ گندم گوں رنگ والا لیکن مصداق کے لحاظ سے تینوں ایک ہیں۔ کیا بشر انسان کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور جب ”النسی انسان“ ثابت ہو گیا تو بشر خود بخود صادق آجائے گا۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ جبرائیل کو بھی بشر کہا گیا ہے لیکن اس سے وہ بشر نہیں بنے۔ ظاہری طور پر وہ انسان اور بشر

تھے لیکن باطن میں تو وہ نوری مخلوق تھے ﴿فَنُثِّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مریم: ۱۷]۔ اسی طرح نبی بھی ظاہرًا بشر اور باطنًا نور تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمثیل مثل سے ہے۔ انسان کی مثل اختیار کر لی اور ہمارا استدلال ”تمثلکم مثل سے ہے۔ اور مثل کہتے ہیں اشترک الشیئین فی النوع۔ مطلب یہ ہے کہ نبی فرما رہے ہیں کہ میری نوع اور تمہاری نوع ایک ہے اور وہ نوع بشر و انسان ہے۔

نیز تمثیل باب تفعّل سے ہے، اور تفعّل کا خاصہ ”تکلف“ کا ہے۔ ﴿فتمثل لها بشر سوہا﴾ [مریم: ۱۷]، ای: فصار إنسان بالتكلف۔ ظاہری طور پر انسان بن گئے اور حکلف انسان بن گئے۔ قرآن و سنت میں آپ دکھائیں کہ نبی حکلف انسان بنے۔

اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے جبرائیل کے بارے میں فرمایا: ﴿فصار مثلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرًا سوہا﴾ [مریم: ۱۷]، کہیں اللہ تعالیٰ نے نبی کے متعلق ایسا فرمایا ہے فصار سلت إليهم نوری فتمثل لهم بشرًا سوہا۔ اگر اس طرح ہو تو پھر واقعتاً آپ کا عقیدہ درست ہوگا۔

**دلیل: ۵-** ﴿فامنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا﴾ [التغابن: ۴]۔

النور کا عطف کیا رسول پر اور قرآن کو نور کہا گیا۔ لہذا ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ [المائدة: ۱۵]، میں بھی نور سے مراد کتاب ہوگا۔ کیونکہ خود نور سے مراد قرآن لیا گیا ہے اور نور کا عطف کیا گیا ہے رسول پر۔

خود حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ”إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر“ (۱)۔

”میں تو بشر ہوں، جب کسی دینی معاملے میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو اسے اختیار کرو، اور جب اپنی رائے سے کچھ لکھوں تو یاد رکھو کہ میں بھی بشر ہوں۔“

**دلیل: ۶-** ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ [التین: ۴]

یقیناً ہم بھی سمجھتے ہیں کہ انسان کا کل کاسب سے پہلا مصداق انبیاء ہیں۔ اس لئے یہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انسان ہیں اور بشر ہیں۔

دلیل: ۷۔ ﴿مَا كَانَ بَشَرٌ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشوری: ۵۱]۔

یہ بھی بشریت پر دلیل ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے آپ کو بشر عاجزی اور تواضع کے طور پر فرمایا۔

حقیقت میں آپ نور ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ تائیں کہ یہ آپ نے عاجزی کے طور پر یہ کیوں نہیں کہا کہ میں نبی نہیں۔

تواضع اور جھوٹ میں فرق

اصل بات یہ ہے کہ تواضع اور جھوٹ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ جھوٹ کہتے ہیں کہ حکایت محکی عنہ کے خلاف

ہو۔ مثلاً زید قاسم کسی نے کہا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زید کفر انہیں ہے۔ اب حکایت محکی عنہ کے خلاف ہے، یہ جھوٹ

ہے۔ تواضع میں جھوٹ نہیں ہوتا۔ البتہ اس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کی چیز ہوتی ہے اور ایک ادنیٰ درجہ کی، تو حکم

ادنیٰ درجہ کی چیز ذکر کرتا ہے جو حکم اور مخاطب کے درمیان قدرے مشترک ہوتی ہے۔ اس میں جھوٹ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ

مدرسہ کا شیخ الحدیث اپنے آپ کو خادم اور ملازم کہتا ہے، یہ عاجزی اور تواضع کی بات ہے۔ یہ واقعہ کے مطابق ہے اور

واقعہ کے خلاف نہیں۔ کیونکہ خادم اور ملازم ہونا یہ مدرسہ کے باقی افراد اور عملے کے درمیان قدرے مشترک ہے۔

اور یہ کہنا کہ نبی نے عاجزی کے طور پر اپنے آپ کو بشر کہا اس پر تواضع کی تعریف صادق نہیں آری۔ یہی

حال ہے تو یہ کہ اور تو یہ عام مطلق ہے۔ تواضع میں عاجزی ہوتی ہے اور تو یہ عام ہے چاہے عاجزی ہو یا نہ ہو۔ جیسا

کہ عاجزی کے طور پر فرمایا: ”إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسِي كَمَا تَنْسُونَ فَاذَانِ سِتْ فَذَكْرُونِي“ (۱)۔

دلیل: ۸۔ ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [بنی اسرائیل: ۹۴]۔

آپ ”هل كنت إلا نوراً“ دکھائیں، کنت اور اسی طرح ”إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ“ میں ضائر ہیں، اور ضائر ذات

کے لئے آتے ہیں کہ ذات بشر ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحلت کے

وقت اعلان کر کے فرماتے ہیں: ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَات، وَإِنَّهُ بَشَرٌ“ (۲)۔

(۱) (السنن الکبری، کتاب الصلوۃ، باب عزوب النية بعد الإحرام: ۲۳/۲، دلائل الکتاب العلمیۃ بیروت)۔

(۲) (سنن العلامی: ۳۵/۱، قدیمی)۔

**دلیل: ۹-** ﴿اللہ بصطفی من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج: ۷۵]۔

رسول یا تو انسانوں میں سے ہوتا ہے یا فرشتوں سے۔ ملائکہ میں سے تو نہیں، اس کی نفی خود قرآن میں موجود ہے۔ اور انسان آپ نہیں مانتے تو پھر کیا ہیں؟ تیسری کوئی جس تو رسول بنا کر بھیجی ہی نہیں، حدیث میں آتا ہے: ”لو حدث فی الصلوة شیء لا نبأ بکم، وإنما أنا بشر أنسی کما تنسون، فإذا نسیت فذکرونی“ (۱)۔ نبی نے بجائے چار کے نماز دو رکعات پڑھائیں، آپ کو نسیان لاحق ہو گیا، آپ بات ثابت کریں کہ فرشتوں کو نسیان کتنی جگہ میں لازم آیا۔ نسیان انسان کے لوازمات میں سے ہے، نبی کا ایک واقعہ نہیں بلکہ عموم ہے۔ فرشتوں کے بارے میں نسیان روافض کا مسلک ہے۔

**دلیل: ۱۰-** ﴿وما جعلنہم جسداً لا یأکلون الطعام﴾ [الانبیاء: ۸]۔

نبی کھانا کھاتے ہیں آپ بتائیں کہ فرشتوں نے کتنی بار کھانا کھایا ہے؟ عمر اچھروی نے حاروت و ماروت کے واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن علامہ آلوسی اور قرطبی نے ہاروت و ماروت کے واقعہ کو صحیح انداز میں بیان کیا اور مشہور واقعے کی سختی سے تردید کی (۲)۔

**دلیل: ۱۱-** ﴿ما أنزل اللہ علی بشر من شیء﴾ [الأنعام: ۹۱]۔

کافروں کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے بشر پر کوئی کتاب نہیں اتاری۔ ان کا یہ جملہ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی نفیض موجب جزئیہ ہوتی ہے، وہ یہ کہتے تھے کہ بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں ہو سکتی۔ معنی یہ ہوا کہ لیس أحد من البشر منزلاً علیہ الكتاب اللہ تعالیٰ نے ان کے سالبہ کلیہ کو موجب جزئیہ سے توڑا۔ ﴿قل من أنزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ نوراً وهدی للناس﴾ حضرت موسیٰ پر کتاب نازل ہوئی ہے۔ اس کو تم بھی تسلیم کرتے ہو یہ موجب جزئیہ ہے۔ اس موجب جزئیہ سے تمہارا سابق سالبہ کلیہ ٹوٹ گیا۔ تو تمہارے سالبہ کلیہ کو خود تمہارے موجب جزئیہ نے توڑ دیا۔

اسی طرح ہے ﴿ما أنتم إلا بشر مثلنا﴾ [یس: ۱۵]۔ الا کا ماقبل ما بعد میں منحصر ہوتا ہے اور ضمائر کی وضع ذوات کے لئے ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ تمہاری ذوات منحصر ہیں بشریت میں، باقی اوصاف سے ہٹ کر کے کہا۔ اس لئے تم رسالت کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ بشریت رسالت کے منافی ہے، بشر رسول نہیں دیتا۔

(۱) (السنن الکبریٰ للبیہقی، کتاب الصلوة، باب عزوب النیة بعد الإحرام: ۲۳/۲، دار الکتب العلمیۃ بیروت)۔

(۲) (روح المعانی: ۱/۳۴۰-۳۴۱، إحياء التراث العربی ولفرضی: ۳۶/۲، دار الکتب العلمیۃ)۔

اور رسالت بشریت کے معانی ہے۔ اس لئے کافر آپ کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں مانتے تھے۔ گویا کہ یوں ہوگا الانبیاء لبسوا برسل؛ لأنهم من البشر، النبی لیس برسول؛ لأنه بشر، والبشر لا یکون رسولا۔  
فمحمد لیس برسول۔

اب آپ غور کریں کہ انبیاء نے تصدیق فرمائی۔ ﴿إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [ابراہیم: ۱۱] ان تافہ الا سے ٹوٹ گیا تو انبیاء نے عصر کے ساتھ فرمایا، بلاشبہ ہم تمہاری طرح بشر ہیں باقی اللہ جن پر احسان کرنا چاہتا ہے تو اس کو نبوت کا تاج پہنا دیتا ہے۔

علامہ محمد کردری صاحب ”فتاویٰ بزازیہ“ فرماتے ہیں: ”إِنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَرٌ، وَالْبَشَرُ جَنْسٌ يَلْحَقُهُمُ الْمَعْرَةُ إِلَّا مَنْ أَكْرَمَهُمُ اللَّهُ“ (۱)۔

”نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر ہیں اور بشر ایک ایسی جنس ہے جسے عیب وغیرہ لاحق ہو سکتا ہے، الایہ کہ اللہ رب العزت جن پر خصوصی فضل فرمائے وہ اس سے محفوظ رہتے ہیں۔“

دلیل: ۱۲۔ ایک صحابی نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتے تھے۔ دوسرے صحابی نے کہا کہ تم نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتے ہو۔ نبی بشر ہیں اور خوشی اور غصہ میں بولتے ہیں، اس لئے ہو سکتا ہے بعض باتیں دین نہ ہوں۔ ”أَتَكْتَبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرَّضَا“ (۲)۔

”و رسول اللہ بشر“ یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی آپ کی بشریت کے قائل تھے۔

دلیل: ۱۳۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَلَمْ يَنْكَرْ أَحَدُ بَشَرِيَّتِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (۳)۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ”وَقَدْ سَأَلَ الشَّيْخُ وَلِيُّ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ، هَلْ الْعِلْمُ يَكُونُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرًا وَمِنَ الْعَرَبِ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الْإِيمَانِ أَوْ مِنَ الْغُرُوضِ الْكَفَايَةِ؟ فَأَجَابَ بِأَنَّهُ شَرْطٌ فِي

(۱) (الفتاویٰ البزازیہ، کتاب الألفاظ تكون إسلاماً وكفراً: ۳۲۱/۶، رشیدیہ)۔

(۲) (سنن أبی داود، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم: ۱۵۷/۲، ۱۵۸، إمامیہ)۔

(۳) (روح المعانی: ۱۵/۱۷۰، إحياء التراث العربی)۔

صحۃ الایمان، ثم قال: فلو قال شخص: أومن برسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق لكن لأدري، هل هو من البشر أو من الملائكة أو من الجن؟ أولا أدري هل هو من العرب أو العجم؟ فلا شك في كفره؟ لتكذيبه القرآن، وجحدته ماتلقته قرون الإسلام خلفاً عن سلف، وصار معلوماً بالضرورة عند الخاص والعوام، ولا أعلم في ذلك خلافاً، فلو كان غيباً لا يعرف ذلك وجب تعليمه إياه، فإن جحدته بعد ذلك حکمنا بكفره“ (۱)۔

”شیخ ولی الدین عراقی سے سوال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بشر اور عرب ماننا صحیح ایمان کے لئے شرط ہے یا یہ فرض کفایہ ہے؟ علامہ عراقی نے جواب دیا: یہ اعتقاد صحیح ایمان کے لئے شرط ہے، اگر کوئی شخص کہے کہ میں یہ مانتا ہوں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت عام ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر فرشتہ یا جن تھے یا یہ کہا کہ میں نہیں جانتا کہ آپ عربی تھے یا عجمی؟ تو اس شخص کے کفر میں کوئی شک نہیں، کیونکہ اس نے قرآن پاک کی تکذیب کی ہے اور اس عقیدے کا انکار کیا جو ہر خاص و عام کے علم میں ہے اور ابتداء سے چلا آ رہا ہے، اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ البتہ اگر کوئی کم سمجھ ہو تو اسے اس عقیدے کی تعلیم دینا واجب ہے، اگر تعلیم کے بعد بھی وہ اس کا انکار کرے تو ہم اس کے کفر کا حکم دیں گے۔“

علامہ زرقانی رحمہ اللہ بھی ”المواہب اللدنیہ“ میں یہی بات تحریر کرتے ہیں:

”فلان قلت: هل العلم بكونه صلى الله تعالى عليه وسلم بشراً ومن العرب شرط في صحة الإيمان أو هو من الفروض الكفائية على الأبوين مثلاً فإذا علم أحدهما ولده المميز ذلك سقط طلب عن الآخر؟ أجاب الشيخ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي أنه شرط في صحة الإيمان، فنر قال شخص: أومن برسالة محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى جميع الخلق، ولكن لأدري هل هو من البشر أو من الملائكة أو من الجن؛ أولا أدري هل هو من العرب أو العجم، فلا شك في كفره؛ لتكذيبه القرآن لقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾ وقال تعالى: ﴿ولا أقول لكم إني ملك﴾ وجحدته ماتلقته قرون الإسلام خلفاً عن سلف، وصار معلوماً بالضرورة عند



المخاص والعام، ولا أعلم فى ذلك خلافاً“ (۱)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ بشریت کا عقیدہ قرآن کریم سے ثابت اور جمہور امت کا عقیدہ ہے، اس میں شک کرنے والا کافر ہے۔

بریلوی کہتے ہیں کہ ما أنتم إلا بشر مثلنا یہ کافروں نے کہا۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کافروں نے کہا، لیکن اگر ان کی بات غلط ہوتی تو اس کی تردید ہو جاتی ہے۔

علامہ ابو العز محمد اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن کلام اللہ ہے جو یہ کہے کہ قرآن نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قول ہے تو وہ کافر ہے کیونکہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے، قرآن بشر کا قول نہیں جب کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بشر ہیں: ”فإن الله قد كفر من جعله قول البشر، ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم بشر“ (۲)۔

**دلیل: ۱۴-** ہمارا جواب دعویٰ یہ تھا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وصفا نور ہیں اور نور شریعت و نور نبوت لے کر آئے، باقی ذات کے اعتبار سے بشر ہیں۔

﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [المائدة: ۱۵، ۱۶]۔

نورِ مگرہ ہے اور انور معرفہ کے ساتھ اس کا اعادہ کیا گیا اور مگرہ کا اعادہ جب معرفہ سے کیا جائے تو دونوں میں من کل وجوہ عینیت ہوگی، لہذا دونوں نور سے مراد نور ہدایت ہوگا۔ کیونکہ اللہ کا نبی لوگوں کو ظلمات اور تاریکیوں سے نکال کر نور کی طرف لے کر جاتا ہے۔ اور یہ نور شریعت اور نور ہدایت ہے۔ اس سے حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے نور مراد نہیں۔ بریلوی کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تمام قواعد اسباب کلی حقیقی نہیں ہوتے بلکہ عرفیہ ہوتے ہیں۔ اور آپ کو اہل فن میں سے کسی کا استثناء دکھانا ہوگا کہ یہ قاعدہ اس مقام پر جاری نہیں ہوگا، وگرنہ ہم اس قاعدہ کو یہاں پر چلائیں گے۔ پھر قد جاء کم نور و کتاب مبین میں نور اور کتاب مبین دونوں سے مراد ایک ہے، قرینہ یہ ہے کہ ﴿یہدی بہ اللہ﴾ میں ضمیر مفرد کی راجع ہے نہ کہ بہما۔ اگر نور سے محمد اور کتاب سے قرآن مجید مراد ہوتے ہیں تو ”ہما“ کی ضمیر ہوتی نہ کہ ”ہ“ ضمیر۔

(۱) (شرح الزرقانی علی المواہب الملدنیہ: ۳۵۵/۸، عباس أحمد الباز مکة)۔

(۲) (شرح المفیدۃ الطحاویة: ۲۱۰۳، الجامعة السنیة)۔



بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ واؤ حرف عطف آیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ تو نور کا مصداق اور ہے اور کتاب میں کتاب کا مصداق اور ہے، لہذا نور سے مراد کلمہ اور کتاب میں کتاب کا مصداق اور ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغایرت عطف تفسیری میں ضروری نہیں اور یہاں پر عطف تفسیری ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: ﴿أَلَمْ تَرَ تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ وَفَرَّانِ مِیْنِ﴾ [الحجر: ۱]۔

اب یہاں پر بھی عطف کیا گیا ہے لیکن دونوں سے مراد ایک ہے۔ اور یہاں پر عطف تفسیری ہے، اس لئے عطف تفسیری میں مغایرت ضروری نہیں۔ بسا اوقات معطوف، معطوف علیہ میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کو اہمیت اور شان کے لئے علیحدہ ذکر کر دیا جاتا ہے۔ نور کے اندر کتاب میں موجود تھا اور اس میں داخل تھا لیکن اس کو عظمت شان اور اہمیت کی وجہ سے علیحدہ ذکر کر دیا۔ اسی طرح قرآن میں ہے: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ۱۱]، ”الَّذِينَ آمَنُوا“ میں علماء داخل اور موجود تھے لیکن ان کی عظمت اور فضیلت کو ظاہر کرنے کے لئے عطف کر کے الگ ذکر کیا۔

**دلیل: ۱۵-** ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ

﴿[الأنعام: ۵۰]۔

ملک (فرشتہ) ہونے کی نفی خود فرما رہے ہیں۔ اب انسان بھی نہیں تو پھر کیا ہوں گے؟

علامہ یحییٰ رحمہ اللہ کے ”قصیدۃ بردہ“ کو بریلوی حضرات بڑے شوق سے پڑھتے ہیں، لیکن نہ ماننے کی

صفت سے متصف ہیں، علامہ یحییٰ فرماتے ہیں:

فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ وَأَنَّهُ غَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كَلِمَةٌ

”محسن سالم مولیٰ النصیرین، قال: سمعت أبا هريرة رضي الله تعالى عنه يقول: سمعت

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: اللهم إنا محمد بشرٌ بغضب كما بغضب البشر“ (۱)۔

”جناب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”اے اللہ! تو جانتا ہے کہ محمد بھی

بشر ہے عام لوگوں کی طرح اسے بھی فصرہ آ جاتا ہے۔“

ایک اور حدیث میں ہے: ”فما حدثكم عن الله تعالى فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي،

فإنما أنا بشرٌ أخطئُ وأصيبُ۔

”جو بات تمہیں اللہ رب العزت کے حوالے سے بتاؤں، وہ تو بلاشبہ حق ہے اور جو بات اپنی طرف سے کہوں تو خوب یاد رکھو میں بھی بشر ہوں کبھی غلطی بھی ہو جاتی ہے۔“

ذلیل: ۱۶- ”إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبغ من بعض، وأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليركها“ (۱)۔

”میں بھی بشر ہوں اور میرے پاس مقدمات بھی آتے ہیں، ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی چرب لسانی کی وجہ سے بات کو اس انداز میں پیش کرے کہ میں اسے سچا سمجھ کر اس کے حق میں فیصلہ کروں، اور وہ اس کا مستحق نہ ہو، خوب یاد رکھو اگر اس طرح میں نے فیصلہ کیا تب بھی وہ چیز حلال نہیں ہوگی، لینے والے کی مرضی اسے لے کر اپنے لئے جہنم کا ایندھن بنائے یا اسے مستحق کے حوالے کرے۔“

”الما“ حصر کے لئے ہے اور یہاں پر حصر المبتداء فی الخمر ہوا ہے۔ میری ذات صرف بشر ہے باقی اوصاف اور ہیں۔ بشریت میری ذات میں منحصر نہیں بلکہ بشر اور بھی ہیں۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہماری طرح ہیں یہ بھی درست ہے اور ہماری طرح نہیں ہیں، یہ بھی درست ہے۔

محمد بشر لا كال بشر      ياقوت حجر لا كال حجر

حدیث کی تشریح میں امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”إنما أنا بشر، معناه التنبيه على حالة البشرية، وأن البشر لا يعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئاً إلا أن يطلعهم الله على شيء من ذلك، وأنه يجوز عليه في أمور الأحكام ما يجوز عليهم، وأنه يحكم بين الناس بالظاهر. والله يتولى السرائر، فيحكم بالبينه وباليمن ونحو ذلك من أحكام الظاهر مع إمكان كونه في الباطن خلاف ذلك“ (۲)۔

(۱) (الصحيح لمبخاري، كتاب الأحكام، باب من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه: ۱۰۴۵/۲، والصحيح لمسلم، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن: ۷۴/۲، قدیمی)۔

(۲) (الصحيح لمسلم: ۷۴/۲، كتاب الأقضية، باب بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن)۔

وأنه يجوز عليه بأمور الأحكام اس کا معنی یہ ہے کہ جو چیزیں احکام کے سلسلے میں دوسروں کے لئے ممکن ہیں نبی کے لئے بھی ممکن ہیں۔ (جس طرح دوسروں سے خطا ہو سکتی ہے اسی طرح نبی سے بھی ہو سکتی ہے)۔

ابن دقیق العید رحمہ اللہ ”احکام الاحکام“ میں فرماتے ہیں: ”فيه دليل على اجراء الحكم على الظاهر وإعلام الناس بأن النبي كغيره في ذلك، وإن كان يفتقر مع الغير بإطلاعه على ما يطلع به الله تعالى عليه من الغيوب الباطنة، وذلك في أمور مخصوصة لا في الأحكام العامة، وعلى هذا يدل قوله عليه السلام: إنما أنا بشر“ (۱)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری میں لکھتے ہیں: ”إنما أنا بشر أى كواحد من البشر فى عدم علم الغيب“ (۲)۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ”أتى به رداً على من زعم أن من كان رسولاً، فإنه يعلم كل غيب“ (۳)۔  
شیخ عبدالحق کی عبارت: ”الحضرت گفت لیستم من مکر آدمی وعارض مشرود ہر من احکام وعوارض بشریت“ (۴)۔

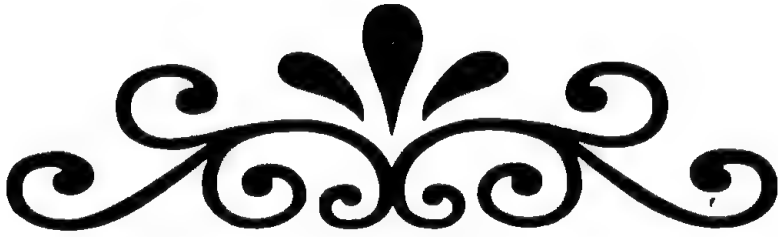


(۱) (احکام الاحکام: ۱۶۶/۴، دار الکتب انعمیہ)۔

(۲) (فتح الباری، کتاب الحیل، باب: ۱۲/۴۲۰، قدیمی)۔

(۳) (فتح الباری، کتاب الاحکام، باب من فقی له بحق أخيه فلا يأخذ: ۲۱۵/۱۳، قدیمی)۔

(۴) (أشعة اللمعات، باب الأقضية والشهادات: ۳۲۸/۳، نور بہ رضویہ سکھر)۔



عید میلاد النبی ﷺ  
منانے کا حکم



## جشنِ مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم

جس دن جناب سرور کائنات فجرِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں ظہور پذیر ہوئے اس دن کے بارگاہِ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور نہ ہی یومِ ولادت کے یومِ السرور ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اگر کسی کے گھر ولادت ہوتی ہے تو وہاں خوشیاں منائی جاتی ہیں، لہذا یومِ ولادت میں سرور سے کوئی منع نہیں کرتا۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ جس دن ولادت ہوئی ہر سال اسی دن خوشی منانا (جیسے سالگرہ منائی جاتی ہے) جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو اس کے عاقلین کا کیا حکم ہے؟ اور جواز کی صورت میں اس کی حدود متعین ہیں یا نہیں؟

### تصحیح عنوان

میلاد اسمِ آلہ کا صیغہ بمعنی موضعِ الولادة ہے، جب کہ مولد اسمِ ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی زمان و مکان ولادت ہے۔ لہذا صحیح عنوان مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جب بریلوی حضرات کی زبان زد عام میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے۔ عنوان کی اس غلطی کی وجہ سے عوام میں مشہور میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہے، اسی لئے بعض مواقع میں دیوبندی حضرات بھی عوام الناس کی فہم کی خاطر میلاد کا عنوان استعمال کرتے ہیں۔

### تاریخِ محفلِ میلاد

صحابہ، تابعین، تبع تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے سے چھ سو سال تک فجرِ عالم علیہ السلام کی ولادت، ولادت سے پہلے کے واقعات، ولادت کے بعد کے حالات، شرح صدر، نبوت، احکام و قصص وغیرہ کی تعلیم و تعلم کا بیان ہوتا رہا جیسا علوم کی درس و تدریس کا ہوتا ہے، نہ اس میں عقدِ مجلس تھا، نہ اطعامِ طعام، نہ کوئی امر جیسا کہ فجر

عالم علیہ السلام کے وقت میں تعلیم ہوتی تھی (۱)۔

علامہ طاہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: يحتفلون في شهر مولده صلى الله عليه وسلم بعمل الولائم البديعة. المشتعلة على الأمور البهجة الرفيعة ، ويتصدقون في لياليه بأنواع الصدقات ، ويظهرون السرور ، ويزيدون في المبرات ، ويعتنون بقراءة مولده الكريم (۲)۔

امام نصیر الدین المبارک الشیر باب الطہار رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا أنفق المنفق تلك الليلة ، وجمع جمعاً أطعمهم ما يجوز إطعامه ، وأسمعهم ما يجوز سماعه ، ودفع للمسمع المشوق للآخرة ملبوساً ، كل ذلك سروراً بمولده صلى الله عليه وسلم فجميع ذلك جائز وثواب فاعله إذ أحسن القصد (۳)۔

إن كان الاجتماع كما يُلغنا عن قراء هذا الزمان من أكل الحشيش واجتماع المردان، وإبعاد القوال إن كان بلحية ، وإنشاد المشوقات للشهوات الدنيوية وغير ذلك من الخزي والعياذ بالله ، فهذا مجمع آثام (۴)۔

إذا قصد فاعلها جمع الصالحين ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وإطعام الطعام للفقراء والمساكين (۵)۔

إذا أنفق في هذا اليوم ، وأظهر السرور فرحاً بدخول النبي صلى الله عليه وسلم في الوجود ، واتخذ السماع الخالي عن اجتماع المردان ، وإنشاد ما يثير نار الشهوة من العشقيات والمشوقات للشهوات الدنيوية كالقد والخد والعين والحاجب ، وإنشاد ما يشوق إلى الآخرة ، ويؤخذ في الدنيا فهذا اجتماع حسن (۶)۔

(۱) برلعین قاطعہ ، ص: ۱۶۳۔

(۲) سبل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۲۔

(۳) سبل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۲-۳۶۴۔

(۴) سبل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۴۔

(۵) سبل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۴۔

(۶) سبل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر: ۱/۳۶۴۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ينبغي أن يقتصر فيه على ما يفهم الشكر لله تعالى من نحو ما تقدم ذكره من التلاوة والإطعام وأنصدة وإنشاد شيء من المدايح النبوية والزهدية المحركة للقلوب إلى فعل الخيرات والعمل للأخرة ، وأما ما يتبع ذلك من السماع والتهو وغير ذلك فينبغي أن يقال ما كان من ذلك مباحاً بحيث يتعين السرور بذلك اليوم لا بأس بالحاقه به ، ومهما كان خراماً أو مكروهاً فينبع ، وكذا ما كان خلافاً للأولى (۱)۔

### ملک مظفر کی ایجاد کردہ مجلس مولود کا حال

چھ سو سال بعد ملک مظفر نے جو محفل مولد ایجاد کی اس کا حال یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دن علماء صلحا کا مجمع ہوتا اور ذکر ولادت و معجزات وغیرہ کا بیان کر کے کھانا کھلا کر رخصت کرتا۔ چنانچہ شیخ جلال الدین سیوطی اپنے رسالے جن المقصد فی عمل المولد میں لکھتے ہیں: "عندی أن أصل عمل المولد الذي هو اجتماع الناس ، وقراءة ما تيسر من القرآن ، ورواية الأخبار الواردة في مبدأ أمر النبي عليه السلام ، وما وقع في مولده من الآيات ، ثم يحد لهم سماعاً يأكلونه ، وينصرفون من غير زيادة على ذلك من البدع المحسنة۔" (۲)

اس ایجاد میں اس ذکر کے ساتھ تاریخ کا تعین ، اطعام طعام کی قید کا اضافہ ہوا اور بظاہر مطلق ذکر کو مقید کیا گیا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ سیوطی کے زمانے تک یہی رہا ، بلکہ بعد میں بھی ہوتا رہا (۳)۔

ملک مظفر کے اس مولد میں درج ذیل اشیاء ہوتی تھیں: پانچ ہزار بکری کے بھنے ہوئے سر، دس ہزار مرغیاں ، ایک لاکھ پیالے ، ایک لاکھ زبدیہ ، تیس ہزار طوے کی پلیٹیں۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ بھی اس محفل کا حال نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: وفيها جوق المغاني واللعب ..... وقال : قال من حضر المولد مرة : عدت على سماعه مائة فرس قشليميش ، وخمسة آلاف رأس شوى ، وعشر آلاف دجاجة ، ومائة ألف زبدية ، وثلاثين ألف صحن حلوا . قلت : ما اعتقد وقوع هذا ، فعشر ذلك كثير جداً۔

(۱) سبل الہدی والمرشاد، الباب الثالث عشر : ۳۶۶/۱ ، والحاوی للفتاوی : ۱۸۸/۱۔

(۲) حسن المقصد ضمن الحاوی للفتاوی : ۱۸۲/۱۔

(۳) براہین قاضیہ ، ص : ۱۶۳۔



حاشیے میں تاریخ الاسلام للذہبی کے حوالے سے لکھا ہے: وقال فی تاریخ الإسلام: والعہدة علیہ،

فإنه [سبط الجوزی] خساف مجازف لا يتورع فی مقاله. (۱)

## اب جلوس کا اضافہ ہوا

غلام رسول سعیدی لکھتے ہیں: بعض شہروں میں عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جلوس کے تقدس کو بالکل پامال کر دیا گیا ہے۔ جلوس تنگ راستوں سے گزرتا ہے اور مکانوں کی عڑکیاں اور بالکونیوں سے لڑکیاں اور عورتیں شرکائے جلوس پر پھول وغیرہ پھینکتی ہیں، اوباش نوجوان فحش حرکتیں کرتے ہیں۔ جلوس میں مختلف گاڑیوں میں فلمی گانوں کی ریکاڈنگ ہوتی ہے اور نوجوان لڑکے فلمی گانوں کی دھنوں پر ناچتے ہیں۔ نماز کے اوقات میں جلوس چلتا رہتا ہے، مسجد کے آگے سے گزرتا ہے اور نماز کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا۔ اس قسم کے جلوس میلاد النبی کے تقدس پر ہمدردانہ ہیں۔ ان کی اگر اصلاح نہ ہو سکے تو ان کو فوراً بند کر دینا چاہیے، کیوں کہ ایک امر مستحسن کے نام پر ان محرمات کے ارتکاب کی شریعت میں کوئی اصل نہیں۔ (۲)

## مخصوص طور پر میلاد کا اول موجد

أول من أحدث ذلك من الملوك صاحب إربل الملك المظفر أبو سعيد كوكبوري بن زين الدين علي بن بككين أحد الملوك الأمجاد والكبراء الأجواد. (۳)

أول من فعل ذلك بالموصل الشيخ عمر بن محمد الملا أحد الصالحين المشهورين، وبه اقتدى في ذلك صاحب إربل وغيرهم. (۴)

عبدالسیع رام پوری صاحب لکھتے ہیں: ربيع الاول میں تخصیص تعیین کے ساتھ سب سے پہلے یہ عمل عراق

(۱) سیر اعلام النبلاء، صاحب إربل: ۲۲/۳۳۶-۳۳۷. ت الذکور بشار عواد معروف وت محی الدین ہلا۔

المرحان. دار المولد مؤسسة الرسالة الطبعة الحادية عشر.

(۲) شرح مسلم، کتاب النعیام: ۱۷۰/۳.

(۳) سبل الہدی والرشاد، الباب ثمانی عشر: ۳۶۲/۱، الحاوی للفتاوی: ۱۸۲/۱.

(۴) سبل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر: ۳۶۲/۱، الباعث، الاحتفال بمولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص۔

کے شہر موصل میں ہوا۔ وہاں ایک متقی دین دار شیخ عمر جو صبحائے روزگار سے تھے انہوں نے یہ عمل ایجاد کیا۔ اور بادشاہوں میں سب سے پہلے تخصیص و تعین کے ساتھ مولد شریف بادشاہ ابوسعید مظفر نے کیا۔ اس بادشاہ نے اس مجلس میں شیخ عمر مذکور کی پیروی کی اور ہر سال ربیع الاول میں تین لاکھ اشرفی لگا کر بڑی محفل کیا کرتا تھا۔ (۱)

## مدعی کون؟

اس مسئلے میں مدعی بریلوی ہیں، کیوں کہ مدعی کی تمام تعریفات ان پر صادق آتی ہے۔  
من اذا ترك ترك اگر وہ اپنے اس دعویٰ سے باز آجائیں تو ان کو چھوڑ دیا جائے گا اور ان سے مناظرہ نہیں ہوگا۔

المدعی یتب امرًا زائدًا فهو المدعی بھی ان پر صادق ہے۔ اسلام میں دو عیدوں کا تصور اتفاق ہے اور یہ آید زائد عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت کرتے ہیں۔  
علاوہ ازیں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل و کمالات، معجزات و احکام کا بیان کرنا ہر وقت، ہر مجلس میں مستحب و مستحسن ہے۔ یہ حضرات زائد بات: خاص مجلس، خاص دن کی زیادتی کرتے ہیں۔

## دعویٰ بریلویہ

خاص بارہ ربیع الاول کو جشن عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انعقاد تمام قیودات کے ساتھ مستحسن و مستحب ہے۔

## جواب دعویٰ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مبارک ہر دم، ہر آن، ہر مجلس میں مستحب، مندوب اور ایمان کی علامت ہے، البتہ مروجہ محفل میلاد اپنی ہیئت و خصوصیات اور قیودات کی وجہ سے بدعت و ناجائز ہے۔

## ایک اہم وضاحت

یہ بات ملحوظ رہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں: اصل ذکر مولود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۲۔ بیان مولد میں عقائد تخصیصات، قیود، خاص ہیئت وغیرہ اور ان دونوں کو کا حکم الگ ہے۔ اصل ذکر مولد کے جواز و استحسان کا کوئی مقرر نہیں

سب اسے مستحسن اور علامت ایمان کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے، البتہ قیود، تخصیصات وغیرہ میں کلام ہے۔ ہم انہیں بدعت کہتے ہیں، لہذا ان قیود کے ملنے کی وجہ سے مجموعہ مکروہ و بدعت ہو جاتا ہے۔ یعنی بھی مجلس مولود ”مروجہ“ بدعت و منکر ہے، لہذا استحسان مولود کی روایات ہمارے خلاف نہیں کہ ہم ان کا جواب دیں، البتہ ان قیود کے اثبات میں جو دلیل یا شبہ ہو گا وہ قابل التفات ہو گا۔ کیوں کہ اصل ذکر مولود کا کوئی مانع نہیں۔

۲- مجوزین میا دل بعض علما کی عبارات پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے ذکر مولود میں بعض مزید چیزوں مثلاً نوؤں کو جمع کرنا اور اطعام طعام کرنے کو جائز لکھا۔ لیکن یہ عبارات مروجہ جشن کے جواز کے لئے دلیل نہیں کیوں کہ اس وقت یہ امور مباحہ اتفاقاً سرزد ہوتے تھے اور اباحت کے درجے سے نہیں بڑھتے تھے اور نہ ہی نوبت عوام کے اعتقاد کے فساد تک پہنچتی تھی، لہذا اس وقت علما نے انکار نہیں کیا، مگر اب وہ بات نہیں رہی، معاملہ الٹ ہو گیا تو یہ سب بدعت و مکروہ بن گیا۔ (۱)

قطع نظر اس کے کہ ہر سال خاص پوم ولادت کو خوشی منانے کے لئے معین کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ جو حضرات کسی حد تک جواز کے قائل ہیں ان کے ہاں بھی یہ ضروری ہے کہ یوم ولادت معین ہو جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں، لیکن اس مسئلے میں کثرت اختلافات کی بنا پر یہ ممکن نہیں۔ اختلافات کی تفصیل درج ذیل ہے۔

### مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات

سب سے پہلے تو اس بات میں اختلاف ہے کہ استمرار نطفہ ذکیہ کب ہوا؟ اس میں تین قول ہیں: بعض نے رجب کہا، بعض نے ذوالحجہ اور بعض نے جمادی الاولیٰ۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: استمرار نطفہ ذکیہ مصطفویہ و ابداء ذرۃ محمد یہ در صد ف ر ح آمد در ایام حج بر قول اصح در اوسط ایام تشریق شب جمعہ بود، ازین جهت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ لیلۃ الحمد راقاضل ترازیلۃ القدر داشت۔ (۲)

المواہب اللدیۃ میں ہے نوقال سهل بن عبد اللہ التستری فیما رواہ الخطیب البغدادی الحافظ: لما أراد اللہ تعالیٰ خلق محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی بطن آمنۃ لیلۃ رجب، و كانت لیلۃ

(۱) براہین قاطعہ، ص: ۱۵۷۔

(۲) مدارج النبوة، باب اول، وصل بدانکہ استمرار نطفہ ذکیہ: ۹/۲۔

## الجمعة. (۱)

محدث ہند شیخ طاہر مفتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نوکان بین المولد الشریف و بین موت اسکندر الرومی ستان ، فلان قيل : روى أن آمنة حملته عشية عرفة ليلة الجمعة ، وقد اتفقوا أنه بقى في رحمها تسعة أشهر كاملاً ، فكيف يكون مولده في ربيع الأول ؟ أجيب بأنهم كانوا يلقمون ويؤخرون شهر الحج ، كما قال : ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ ﴾ فيمكن أن يكون حجهم كان في تلك السنة في جمادى الآخرة ، وقيل : كانت ولادته في شهر رمضان ، والجمهور على خلافه. (۲)

## سن ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس سال پیدا ہوئے؟ اس میں تقریبات قول ہیں:

۱۔ حضرت ابن عباس اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ عام الفیل میں پیدا ہوئے۔

۲۔ مشہور قول، علامہ سیوطی رحمہ اللہ اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ آپ واقعہ الفیل سے پچاس دن بعد

پیدا ہوئے۔

۳۔ علامہ دمیاطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں واقعہ الفیل سے پچیس دن بعد پیدا ہوئے۔

۴۔ بعض حضرات نے کہا اس واقعے کے ایک ماہ بعد پیدا ہوئے۔

۵۔ اس واقعے کے چالیس دن بعد پیدا ہوئے۔

۶۔ اس واقعے کے دس سال بعد پیدا ہوئے۔

۷۔ اس واقعے سے پندرہ سال پہلے پیدا ہوئے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ اس اختلاف کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وقد اختلف في عام ولادته صلى

الله عليه وسلم ، فالأكثر على أنه عام الفيل ، وبه قال ابن عباس ، ومن العلماء من حكى الاتفاق

عليه ، وقال : كل قول يخالفه فهو وهم . والمشهور : أنه ولد بعد الفيل بخمسين يوماً ، وإليه ذهب

السهيلى في جماعة . وقيل : بعده بخمسة وخمسين يوماً ، وحكاها الدمياطى في آخرين . وقيل :

(۱) الحواشي الدنية ، آيات حمله ، المقعد الأول : ۶۰/۱ .

(۲) مجمع بحار الأنوار : ۷۳۴/۵ .

بشهر . وقيل : بأربعين يوماً . وقيل : بعد الفيل بعشر سنين . وقيل : قبل الفيل بخمس عشرة سنة .  
وقيل غير ذلك . (۱)

## ماہ ولادت میں اختلاف

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کس مہینے میں پیدا ہوئے؟ اس میں بھی اختلاف ہے اور چھ قول ہیں:

۱- جمہور علما کا قول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ربیع الاول میں پیدا ہوئے۔ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔

۲- علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اتفاق کا دعویٰ کرنا محلی نظر ہے، کیوں کہ ایک قول یہ ہے آپ سن اللہ علیہ وسلم صفر میں پیدا ہوئے۔

۳- ایک قول کے مطابق ربیع الثانی میں پیدا ہوئے۔

۴- رجب میں پیدا ہونے کا قول بھی موجود ہے۔

۵- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک روایت ہے کہ ماہ ولادت رمضان ہے، اگرچہ اس روایت کی سند صحیح نہیں۔

۶- پیر ابن ہریرہ شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ جن کے متعلق مجوزین کا دعویٰ ہے کہ ان کی نظر لوح محفوظ پر ہوتی تھی اور قادر و مختار جیسی خدائی صفات سے متصف تھے فرماتے ہیں: قال بعضهم إنما سمي يوم عاشوراء؛ لأن الله تعالى أكرم فيه عشرة من الأنبياء عليهم السلام بعشر كرامات ..... والعاشرة : ولد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيه . (۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: واختلف أيضاً في الشهر الذي ولد فيه ، والمشهور أنه ولد في شهر ربيع الأول ، وهو قول جمهور العلماء ، ونقل ابن الجوزي الاتفاق عليه ، وفيه نظر فقد قيل في صفر ، وقيل في ربيع الآخر ، وقيل في رجب ، ولا يصح ، وقيل في رمضان ، وروى عن ابن عمر بإسناد لا يصح ، وهو موافق لمن قال : إن أمه حملت به في أيام التشريق ، وأغرب من قال : ولد في

(۱) المعادب اللدنية ، المقصد الأول ، آیات حملہ : ۷۳/۱ .

(۲) عیة البطالین ، مجلس فی فضائل یوم عاشوراء : ۱۹/۲ .

عاشوراء۔ (۱)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كانت القضايا التي اتفقت أن يؤرخ بها أربعة: مولده ومبعثه وهجرته ووفاته، فرجح عندهم جعلها من الهجرة؛ لأن المولد والمبعث لا يخلو واحد منهما من النزاع في تعيين السنة، وأما وقت الوفاة فأعرض عنه لما توقع به كره من الأسف عليه، فانحصر في الهجرة. (۲)

## تاریخ ولادت میں اختلاف

سن ولادت اور ماہ ولادت کی طرح یوم ولادت بھی اختلاف ہے۔ مشہور قول ربیع الاول کے مطابق ربیع الاول میں پیر کے دن پیدا ہوئے۔ اس دن کیا تاریخ تھی اس کے متعلق سات قول ہیں:

- ۱۔ تین ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۲۔ آٹھ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۳۔ دس ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۴۔ بارہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۵۔ سترہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۶۔ اٹھارہ ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔ ۷۔ تیس ربیع الاول کو پیدا ہوئے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وكذا اختلف أيضاً في أي يوم من الشهر، فقيل: إنه غير معين، وإنما ولد يوم الاثنين من ربيع الأول من غير تعيين، والجمهور على أنه يوم معين منه، فقيل: ليلتين خلتا منه، وقيل: لثمان خلت منه، قال الشيخ قطب الدين القسطلاني: وهو اختيار أكثر أهل الحديث، ونقل عن ابن عباس وجبير بن مطعم، وهو اختيار أكثر من له معرفة بهذا الشأن، واختاره الحميدي وشيخه ابن حزم، وحكى القاضي في عيون المعارف إجماع أهل الزيج عليه، ورواه الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم، وكان عارفاً بالسبب وأيام العرب، أخذ ذلك عن أبيه جبير، وقيل: لعشر، وقيل لاثني عشر، وعليه عمل أهل مكة في زيارتهم موضع مولده في هذا الوقت، وقيل: لسبع عشرة، وقيل: لثمان عشرة، وقيل لثمان بقين منه، وقيل: إن هذين القولين غير صحيحين عن حكيا عنه بالكلية. والمشهور أنه ولد يوم الاثنين ثاني عشر شهر ربيع الأول،

(۱) انوار البغية، آيات حمله: ۷۴/۱.

(۲) فتح الباري، كتاب مناقب الأنصار، باب التاريخ من أين أرخوا التاريخ: ۱۴۳/۷-۳۴۲.

وهو قول ابن إسحاق وغيره ، وإنما كان في شهر ربيع الأول على الصحيح ، ولم يكن في المحرم ، ولا في رجب ، ولا في رمضان ، ولا غيرها من الأشهر فوات الشرف . (۱)

خود بریلویوں کے مقتدا خان صاحب لکھتے ہیں: شرع مطہر میں مشہور بین الجہور ہونے کے لئے وقعت عظیم ہے اور مشہور عند الجہور یعنی ۱۲/ربیع الاول ہے اور علم ینات و زیجات کے حساب سے روز ولادت شریف ۸/ربیع الاول ہے کما حقہ فی فتاوانا..... اگر ہیأت و زیج کا حساب لینا ہے تو تاریخ وفات شریف بھی بارہ نہیں، بلکہ تیرہ ربیع الاول ہے۔ (۲)

نطق الہلال پاریخ ولاد الحبيب والوصال میں لکھتے ہیں: اگرچہ اکثر محدثین ومؤرخین کا نظریہ یہ ہے کہ ولادت باسعادت آٹھ تاریخ کو ہوئی۔ اہل زیجات کا اسی پر اجماع ہے۔ ابن حزم و حیدری کا یہی عقار ہے اور ابن عباس و جیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بھی مروی ہے۔ مغلطائی نے قول اول سے آغاز فرمایا اور امام ذہبی نے حزی کی پیروی کرتے ہوئے تہذیب الجندیب میں اسی پر اعتماد کیا اور قبل کے ساتھ مشہور کا حکم لگایا اور دمیاطی نے دس تاریخ کو صحیح قرار دیا۔

میں کہتا ہوں ہم نے حساب لگایا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اقدس والے سال محرم کا غرہ وسطیہ (آغاز) جمعرات کے روز پایا تو اس طرح ماہ ولادت کریمہ کا غرہ وسطیہ بروز اتوار اور غرہ ہلالیہ بروز پیر ہوا تو اس طرح پیر کے روز ماہ ولادت مبارک کی آٹھ تاریخ بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل زیجات کا اس پر اجماع ہے۔ (۳)

## وقت ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کس وقت پیدا ہوئے؟ اس میں چار قول ہیں:

۱- علامہ قسطلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں حدیث: ذاك يوم ولدت فيه سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ دن کے وقت

پیدا ہوئے۔

۲- پیر کے دن طلوع فجر کے وقت پیدا ہوئے۔

(۱) المواہب اللدنیہ ، آیات حملہ : ۷۴/۱-۷۵ .

(۲) فتاویٰ رضویہ : ۴۲۷/۲۶-۴۲۸ .

(۳) نطق الہلال فی ضمن الفتاوی : ۴۱۳-۴۱۲/۲۶ .



۳۔ طلوع غفر (چاند کی منزلوں میں سے پندرہویں منزل، برج سنبلہ میں تین چھوٹے ستارے) کے وقت پیدا ہوئے۔

۴۔ رات کے وقت پیدا ہوئے۔ (۱)

## مکان ولادت میں اختلاف

آپ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں پیدا ہوئے یا غیر مکہ میں؟ اس میں دونوں قول ہیں۔ جمہور مکہ میں پیدائش کے قائل ہیں۔ پھر مکہ میں مکان کی تعیین میں اختلاف ہے۔

سبل الہدی الرشاد میں ان اقوال کو یوں بیان کیا: **اختلف هل ولد بمكة أو غيرها ، والصحيح الذي عليه الجمهور هو الأول ، وعليه فاختلف في مكانه من مكة على أقوال : أحدها : في الدار التي في الزقاق المعروف بزقاق المولد في شعب مشهور بشعب بني هاشم ، وكانت يد عقيل ، والثاني : أنه صلى الله عليه وسلم ولد في شعب بن هاشم حكاہ الزبير ، الثالث : أنه ولد صلى الله عليه وسلم بالروم ، الرابع : بعسفان . (۲)**

**شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ ان تمام اختلافات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: واختلف في عام ولادته ..... واختلف أيضاً في الشهر الذي ولد فيه ..... وكذا اختلف أيضاً في أي يوم من الشهر ..... وقيل لثمان خلت منه ، قال الشيخ قطب الدين القسطلاني : وهو اختيار أكثر أهل الحديث ، ونقل عن ابن عباس وجبير بن مطعم ، وهو اختيار من له معرفة معرفة بهذا الشأن ، واختاره الحميدي وشيخه ابن حزم ، وحكى القضاعي في عيون المعارف إجماع أهل السير عليه ، أورده الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم ، وكان عارفاً بالنسب وأيام العرب ، وقيل : لإثني عشر ، وهو المشهور ، وعليه أهل مكة في زيارتهم موضع مولده صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت ، قال الطيبي : اتفقوا على أنه ولد يوم الإثنين ثاني عشر الربيع الأول . انتهى . وفي قوله اتفقوا نظر عرف وجهه مما ذكرنا**

(۱) المعاهد الدينية ، آیات حملہ : ۷۵-۷۶ .

(۲) سبل الہدی والرشاد ، آخر الباب الرابع : ۳۳۸/۱ .

• واختلف أيضاً في لوقت الذي ولد فيه . (۱)

## وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کب ہوئی؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وتوفي صلى الله عليه وسلم لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول ..... وذكر رزين عن أبي حاتم شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشر ..... وبه جزم سليمان التيمي، وهو أحد الثقات بأن ابتداء مرضه يوم السبت الثاني والعشرين من صفر ومات يوم الاثنين ليلتين خلتا من ربيع الأول . كتاب الاكتفاء کے حوالے سے فرماتے ہیں: في ليال بقين من صفر أو في شهر ربيع الأول . (۲)

ایک اور جہد فرماتے ہیں: توفي يوم الاثنين بلا خلاف نصف النهار الشرعي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة . (۳)

مخدوم ہاتم ٹھٹوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: توفي صلى الله عليه وسلم في الثاني عشر من شهر ربيع الأول على القول المشهور ، وكان يوم الاثنين بلا خلاف . (۴)

خان صاحب فتاویٰ رضویہ میں سوال وفات شریف حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ کیا ہے؟ کے جواب میں لکھتے ہیں: قول مشہور و مستند جمہور دوازدہم ربیع الاول شریف ہے۔ (۵)

## ہمارے دلائل

۱- ارشاد باری تعالیٰ: ﴿لَكُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ رب العزت کی اجازت اور دلیل شرعی کے بغیر کسی چیز کو دین سمجھنا مذموم ہے اور عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اجازت خداوندی اور دلیل شرعی کے بغیر دین کی بات سمجھا جاتا ہے۔ لہذا میلاد النبی

(۱) ما ثبت بالسنة في إمام السنة ، ص: ۲۷۳ ، كذا في مدارج النبوة : ۹/۲ - ۱۱ .

(۲) ما ثبت بالسنة ، ص: ۲۸۲ .

(۳) ما ثبت بالسنة ، ص: ۲۹۱ .

(۴) بذل القوة في حوادث سني النبوة ، ص: ۳۰۲ . لجنة إحياء الأدب السندي .

(۵) فتاویٰ رضویہ : ۴۱۵/۲۶ .

صلی اللہ علیہ وسلم منابہ دعوت ہے کہ خیر القرون سے ثابت نہیں۔ (۱)

۲- من أحدث فی امرنا هذا ما لیس منه فہورۃ۔ مذکورہ آیت کے ضمن میں جو تقریر ہے وہ یہاں بھی جاری ہوتی ہے۔ نئی چیز سے وہ نئی چیز مراد ہے جس کا سبب قدیم ہو اور اس کے باوجود اس وقت معمول پہ نہ ہوئی ہو، البتہ جس کا سبب جدید ہو اور وہ کسی مامور پہ کے لئے موقوف علیہ بھی ہو تو وہ ممانہ میں داخل ہو رہا واجب ہے۔ (۲)

۳- منہم میں حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا تختصوا الیلة الجمعة بقیام من اللیالی، ولا تختصوا یوم الجمعة بعیام من بین الایام إلا أن یکون فی صوم یصومہ أحدکم۔ حدیث سے معلوم ہوا جو تخصیص مقول نہ ہو وہ منہی عنہ ہے، چونکہ خاص یوم ولادت کو عید منانے کی تخصیص نہ منقول ہے اور نہ عادی ہے، بلکہ اس کو دین کی بات سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے تارک پر ملامت کرتے ہیں اور اسے بد دین سمجھتے ہیں۔ اگر تخصیص عادی ہوتی تو ملامت نہ کرتے اور تارک کو بد دین جانتے۔ لہذا یہ تخصیص دین میں ہے اور غیر منقول ہے، لہذا یہ تخصیص ناجائز ہے۔ بلکہ جمعہ کی تخصیص سے بڑھ کر ہے کہ جمعے کے دن کے فضائل تو صراحتاً احادیث میں وارد ہیں اور یہ م ولادت کی کوئی فضیلت صراحتاً وارد نہیں۔ اگرچہ فی نفسہ یوم ولادت میں برکت اور فضیلت کے سبب ہی مسلمان قائل ہیں۔ (۳)

۴- نسائی میں حدیث ہے: لا تجعلوا قبری عبداً، وصلوا علیّ؛ فإن صلاتکم تبلغنی حیث

کتبم۔

مطلب یہ ہے کہ عید میں جیسے جمع ہوتے ہیں اس طرح میری قبر پر مت جمع ہونا اور عید میں اس طرح جمع ہوتے ہیں کہ اس کی تاریخ متعین ہوتی ہے، نیز اس میں تداوی یعنی اس کا اہتمام ہوتا ہے اور ایک دوسرے کو وہاں جمع ہونے کے لئے بلاتا ہے۔ اس طرح جمع ہونے کی ممانعت ہے۔ جس طرح عید مکانی منہی عنہ ہے اسی طرح عید زمانی بھی منہی عنہ ہوگی۔ حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی یہ عذر کرے کہ وہاں جمع ہو کر درود پڑھیں گے تو اس شبہ کا رد بھی ہے کہ صلاۃ (درود) جس کے بعض افراد مندوب، بعض واجب اور بعض فرض ہیں جب ان کے لئے عید کے طرز

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲۔

(۲) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۲۔

(۳) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۳۔

پر جمع ہونا جائز نہیں تو کسی اور غرض مخترع کے لئے جمع ہونا بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ (۱)

۵- عید کے دن کچھ لڑکیاں کھیل رہی تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور انہوں نے ان لڑکیوں کو ڈانٹا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان لکل قوم عید، و ہذا عیدنا یعنی اے عمر! انہیں منع مت کرو، ہر قوم کی ایک عید ہوتی ہے اور یہ ہماری عید ہے۔ حدیث میں ان کے کھیلنے کی اباحت کی علت عید ہونا بیان فرمائی۔ یعنی جواز لعب معلول اور عید علت ہے، لہذا اگر شارع کی اجازت کے بغیر عید مقرر کرنا جائز ہو تو ہر روز لعب جائز ہوگا اور تخصیص منصوص باطل ہو جائے گی جس سے شارع کے کلام کا الغاء لازم آتا ہے۔ (۲)

۶- تمام امت کا کسی امر کے ترک پر متفق ہونا اس کے عدم جواز پر اجماع ہے اور فقہائے کرام رحمہم اللہ نے ترک فعل سے ترک جواز پر بکثرت استدلال کیا ہے۔ مثلاً

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”یکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر بأكثر من رکعتی الفجر؛ لأنه علیہ السلام لم یزد علیہا مع حرصہ علی الصلوۃ۔“ (۳)

قال: ”ولیس فی الکسوف خطبة لأنه لم ینقل۔“ (۴)

وقال: ”لا یتنفل فی المصلی قبل العید؛ لأنه علیہ السلام لم یفعل مع حرصہ علی الصلوۃ۔“ (۵)

وقال: ”لا یقلب القوم أزدیتهم؛ لأنه لم ینقل أنه صلی اللہ علیہ وسلم أمرهم بقلبک۔“ (۶)

باب النوافل میں لکھتے ہیں: ”وفی الجامع الصغیر: لم یذكر الثمانی فی صلوۃ اللیل، ودلیل

الکراهۃ أنه علیہ السلام لم یزد علی ذلك، ولو لا الکراهۃ لزاد تعلیمًا للجواز۔“ (۷)

کتاب الحج میں فرماتے ہیں: ”من أحرم، وفی بیتہ أو فی قفص معہ صید فلیس علیہ أن یرسلہ۔“

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۴-۱۲۵۔

(۲) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۶-۱۲۷۔

(۳) الہدایہ، فصل فی الأوقات التي نکرہ فیہا الصلوۃ: (۱/۸۴)۔

(۴) الہدایہ، باب الکسوف: (۱/۱۷۸)۔

(۵) الہدایہ، باب العیدین: (۱/۱۸۳)۔

(۶) الہدایہ، باب الاستسقاء: (۱/۱۸۸)۔

(۷) الہدایہ، باب النوافل: (۱/۱۵۳)۔

وقال الشافعی : علیہ أن یرسئ ؛ لأنه متعرض للصید بإمساكه فی منكه ، فصار كما إذا كان فی یده ، ونسأ أن الصحابة رضوان اللہ علیہم كانوا یحرمون ، وفی بیوتهم صیوۃ ودواجن ، ولم ینقل عنهم إرسالہا ، وبذلك جرت العادة الفاشیة ، وهی من إحدى الحجج .“ (۱)

قال العلامة حافظ الدین محمد بن شہاب المعروف بابن البزازی الکردی : ”ویکرہ الدعاء عند ختم القرآن فی رمضان أو بجماعة خارجة ؛ لأنه لم ینقل عن الصحابة ، قال الصفار : ولولا أن أهل البلدة یقولون : تمنعنا من الدعاء لمنعتهم .“ (۲)

صحیح البخاری میں ہے : ”قال ابن عباس : وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه فأنی عہدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ لا یفعلون ذلك .“ (۳)

امام مسلم بن حجاج نیشاپوری عمارہ بن رویہ سے روایت کرتے ہیں : ”أنہ رأى بشر بن مروان علی المنبر رافعا یدیه ، فقال : قبح اللہ ہاتین الیدین ، لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یزید علی أن یقول بیدہ هكذا ، وأشار بأصبعہ المسیحة .“ (۴)

قال فی العالمگیریہ : ”قراءة الکافرون إلی الآخر مع الجمع مکروہة ؛ لأنها بدعة ، لم ینقل ذلك عن الصحابة والتابعین رضی اللہ عنہم . کذا فی المحيط .“ (۵)

وقال فی نصاب الاحتساب فی فعل البدع من الطاعات وترك المنن ”قراءة الکافرون إلی الآخر مع الجمع مکروہة ؛ لأنها بدعة ، لم ینقل ذلك عن الصحابة والتابعین ، وإن ذکر فی الفتاوی . وهكذا الدعاء عند ختم القرآن فی شهر رمضان ، وعند ختم القرآن بجماعة ؛ لأن هذا لم ینقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ولا عن الصحابة رضی اللہ عنہم .“ (۶)

(۱) الہدایہ ، باب الجنایات : (۳۰۶/۱) .

(۲) الفتاوی البزازیة ، آخر کتاب الاستحسان : (۳۸۰/۶) .

(۳) الصحیح للبخاری ، باب الدعوات ، باب ما یکرہ من السجع فی الدعاء : (۹۳۸/۲) .

(۴) الصحیح لمسلم ، کتاب الجمعة ، فصل فی إیجاز الخطبة وإطالة الصلاة : (۲۸۷/۱) .

(۵) الفتاوی العالمگیریہ ، کتاب الکرامیہ ، الباب الرابع فی الصلاة والتسبیح : (۳۱۷/۵) .

(۶) نصاب الاحتساب ، فی فعل البدع من الطاعات ، ص : ۱۷۶ .

لہذا اچھو سوا سالہ اجماع ترک میلاد پر مجوزین بھی مانتے ہیں اور اصول فقہ کا مسلہ قاعدہ ہے کہ اختلاف حاکم اتفاق حاکم کا رافع نہیں، یعنی جس امر پر تمام امت کا سابق زمانے میں اتفاق ہو چکا اس اتفاق کو بعد والوں کا اختلاف توڑ نہیں سکتا، بلکہ اختلاف حاکم خود دفع ہو جائے گا۔ (۱)

۷۔ قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاس مجتہد، قیاس غیر مجتہد۔ غیر مجتہد کا قیاس ان مسائل و واقعات میں معتبر نہیں جو مجتہدین کے زمانے میں پائے گئے۔ میلاد کے بارے میں خود سیوطی کا اقرار ہے کہ قیاس سے ثابت ہے اور یہاں قیاس معتبر نہیں کہ مجتہدین کے زمانے میں داعیہ تھا۔ علاوہ از یہ، نوذین اسے عبادات کے قبیل سے مانتے ہیں اور عبادات میں قیاس معتبر ہی نہیں ہوتا۔ لہذا قیاس بھی اس کے عدم جواز پر دلیل ہے۔ (۲)

شیخ تاج الدین عمر بن علی اللغمی الفا کہانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة. ولا ينقل عمله عن أحد من العلماء. الأئمة الذين هل القدوة في الدين المتمسكون بأثار المتبیین، بل هو بدعة أحدثها البطلون وسهوه نفع. نتي بها الأكالون (۳)

## مجوزین کے دلائل

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے میلاد کے جواز میں ایک زمانہ حسن المقصد فی عمل المولد تحریر کیا اور اس میں علامہ فا کہانی کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے عمل میلاد کے جواز کے دلائل بھی پیش کئے۔ لہذا پہلے علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے دلائل جواز اور ان کے جوابات ذکر کئے جاتے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ فا کہانی کے قول: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: نفی العلم لا يلزم منه نفی الوجود، وقد استخرج له إمام الحفاظ أبو الفضل أحمد بن حجر أصلاً من السنة، واستخرجت له أنا أصلاً ثانياً. (۴)

حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی کے استنباط کردہ اصول پر مفصل بحث ثبوت کے ضمن میں آ رہی ہے۔

(۱) میلاد اتنی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۷.

(۲) میلاد اتنی صلی اللہ علیہ وسلم، ص: ۱۲۷-۱۲۸.

(۳) حسن المقصد، ص: ۱۸۳.

(۴) حسن المقصد، ص: ۱۸۴.





جب صفر کا شروع ہوتا تو وہ ان قبوں کو بیش قیمت اشیاء سے مزین کرتا اور ہر قبے میں مختلف قسم کے گروپ بیٹھ جاتے۔ ایک گروپ گانے والوں کا اور ایک گروپ کھیل تماشہ کرنے والوں کا۔ ان قبوں میں سے کوئی بھی قبہ خالی نہ رہنے دیتے، بلکہ اس میں انہوں نے گروپ ترتیب دیئے ہوئے تھے اور اس دوران لوگوں کے کام کاج بند ہوتے اور صرف ان قبوں اور خیموں میں جا کر گھومنے پھرنے کے علاوہ کوئی اور کام نہ کرتے..... اور جب جشن میلاد میں ایک یا دو دن باقی رہے تو اونٹ، گائے اور بکریاں وغیرہ کی بہت زیادہ تعداد باہر نکالتے جن کا وصف بیان سے باہر ہے اور جتنے ڈھول اور گانے بجانے اور کھیل تماشے کے آلات اس کے پاس تھے وہ سب ان کے ساتھ لاکر میدان میں لے آتے۔ اور جب میلاد کی رات ہوتی تو قلعہ میں نماز مغرب کے بعد محفل سماع منعقد کرتا۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ويعمل للصوفية سماعاً من الظهر إلى الفجر، ويرقص بنفسه معهم..... وكان يصرف على المولد في كل سنة ثلاث مائة ألف دينار. (۱)

علامہ ذہبی بھی اس محفل کا حال نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: وفيها جوق المغاني والملاعب..... وقال: قال من حضر المولد مرة: عُدَّتْ على سماعه مائة فرس قشلميش، وخمسة آلاف رأس شوي، وعشر آلاف دجاجة، ومائة ألف زبدية، وثلاثين ألف صحن حلوا. قلت: ما أعتقد وقوع هذا، فعشر ذلك كثير جداً.

حاشیے میں تاریخ الاسلام ملحد صی کے حوالے سے لکھا ہے: وقال في تاريخ الإسلام: والمهدة عليه، فإنه [سبط الجوزي] خساف مجازف لا يتورع في مقاله. (۲)

## ابن وحیہ کے حالات زندگی

صاحب النوار ساطع ابن وحیہ کے بارے میں لکھتے ہیں: اس کے زمانے میں ایک عالم ابو الخطاب تھے جو حضرت وحیہ کلبی صحابی کی نسل اور اولاد میں تھے ذر قانی اور دیگر عربی تواریخ میں ان کے متعلق لکھا ہے کہ وہ علم حدیث میں بڑے مہر، پختہ کار تھے۔ علم نحو، لغت اور تاریخ عرب میں کامل تھے۔ انہوں نے کافی ممالک کا سفر کر کے علم حاصل کیا۔ اندلس کے اکثر

(۱) البداية والنهاية، الملك المظفر أبو سعيد كوكبري، السنة الثلاثين بعد الستمائة للهجرة: ۱۶۰/۱۳.

(۲) سير أعلام النبلاء، صاحب إربل: ۲۲/۲۳۶-۳۳۷. ت الدكتور بشار عواد معروف وت محيي الدين هلال

شہروں، مراکش، افریقہ، دیار مصر، ملک شام، دیار شرقیہ وغریبہ، عراق، خراسان، ماژندران وغیرہ میں علم حدیث حاصل بھی کیا اور دوسروں کو بھی قائدہ پہنچایا۔ پھر انجام کار ۶۰۳ھ میں شہر اربل میں آئے۔ انہوں نے سلطان ابوسعید مظفر کے لئے مولد شریف پر ایک کتاب ”التحویر فی مولد السراج الممیر“ تصنیف کی، اور خاص خود سلطان کے سامنے اسے پڑھا، سلطان نے انجام میں ایک ہزار اشرفیاں دیں۔ مگرین اس عالم محدث کو مولد شریف پر کتاب لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے دشمن جانتے ہیں اور ان کی برائی لکھتے ہیں، حالانکہ کتب معتبرہ میں ان کی تعریف مندرج ہے۔ (۱)

رام پوری صاحب کا یہ کہنا کہ ”مگرین اس عالم محدث کو مولد شریف پر کتاب لکھنے اور پڑھنے کی وجہ سے دشمن جانتے ہیں اور ان کی برائی لکھتے ہیں“ حقیقت کے خلاف ہے۔ جیسا کہ درج ذیل عبارات سے واضح ہے۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عمر بن الحسن : متهم في نقله ، مع انه كان من أوعية العلم دخل فيما لا يعنيه ، من ذلك انه نسب نفسه ، فقال عمر بن حسن بن علي بن محمد بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال ابن ملال بن أحمد بن بدر بن دحية بن خليفة الكلبي ، فهذا نسب باطلٌ لوجوه : أحدها : أن دحية لم يُعقب ، الثاني : أن علي هولاة لوائح النيريرية ، وثالثها : بتقدير وجود ذلك قد سقط من آباء ، فلا يمكن أن يكون بينه وبينه عشرة أنفس ..... قال الحافظ الضياء : لم يعجبني حاله ، كان كثير الوقعة في الأئمة ، ثم قال : أخبرني إبراهيم السنهوري أن مشايخ المغرب كتبوا له جرحه وتضعيفه ، قال : فرأيت أنا منه غير شيء مما يدل على ذلك .....

وقال قاضي حماة ابن واصل : كان ابن دحية مع فرط معرفته بالحدیث وحفظه الكثير متهماً بالمجازفة في النقل ، وبلغ ذلك الملك الكامل ، فأمره أن يعلق شيئاً على كتاب الشهاب ، فعلق كتاباً تكلم فيه على أحاديثه وأسانيده ، فلما وقف الكامل على ذلك ، قال له بعد أيام : قد ضاع مني ذلك الكتاب ، فعلق لي مثله ، ففعل فجاء في الكتاب الثاني مناقضة للأول ، فعرف السلطان صحة ما قيل عنه ، وعزله من دار الحديث الكاملية ..... وكان يحمق ويتكبر ويكتب ذو النسبتين بين دحية والحسين ، فلو صدق في دعواه لكان ذلك رعونة ، كيف وهو متهم في انتسابه إلى دحية الكلبي

وقد كان ولى قضاء دانية ، فأتى بزامر ، فأمر بتقب شدقه وتشويه حلقه ، وأحد مسو كاله ، فحبه واستأصل أشيه وزبه ، فرفع ذلك إلى المنصور ملك الوقت ، وجاءه النذير ، فاخفى وخرج حائفاً يترقب ، فخرج نحو إفريقية وشرى ثم لم يعد ..... وفى تواليغه أشياء تنقم عليه من تصحيح وتضعيف ، وقال ابن شطة : كان موصوفاً بالمعرفة والفضل إلا أنه كان يدعى أشياء لا حقيقة لها ، وذكر لى ثقة - وهو أبو الفهم - عن عبد السلام قال : أقام عندنا ابن دحية ، فكان يقول : أحفظ صحيح مسلم وانترمذى ، قال : فأخذت خمسة أحاديث من الترمذى ، وخمسة من المسند ، وخمسة من الموضوعات ، فجعلتها فى جزء ، فعرضت حديثاً من الترمذى ، فقال : ليس بصحيح ، وآخر ، فقال : لا أعرفه ، ولم يعرف منها شيئاً . (١)

حافظ ابن جرير رحمه الله فرماتے ہیں : قال ابن النجار : رأيت الناس مجتمعين على كذبه وضعفه وادعائه سماع ما سمع يسمعه ونقاء من ثم يلقه ، وكانت أمانة ذلك عليه لائحة ، وحدثني بعض المصريين قال : قال لى الحافظ أبو الحسن بن المفضل ، وكان من أئمة الدين قال : كنا بحضرة السلطان فى مجلس عام ، وهناك بن دحية ، فسألنى السلطان عن حديث ، فذكرته له ، فقال لى : من رواه ؟ فلم يحضرنى إسناد فى الحال ، فانفصلنا فاجتمع بى أبى ذحية فى الطريق ، فقال لى : ما ضرت لما سألك السلطان عن إسناد ذاك الحديث لم لم تذكر له أى إسناد شئت ، فإنه ومن حضر مجلسه لا يعلمون هل هو صحيح أم لا ، وقد كنت وبحت قولك : لا أعلم وتعظم فى عينه وعين الحاضرين ، قال : فعلمت أنه متهاون جرى على الكذب .....

وكان ضاهرى المذهب كبير الوقعة فى الأئمة وفى السلف من العلماء خبيث اللسان أحق شديد الكبر ، قليل النظر فى أمور الدين متهاوناً ، وحدثنى على بن الحسن أبو العلاء الأصبهانى وناهيك به جلالة ونبله قال : لما قدم ابن دحية علينا أصبهان ، نزل على أبى فى الخانكاه ، فكان يكرمه ويجله ، فدخل على والدى يوماً ، ومعه سجادة ، فقلبها ووضعها بين يديه ، وقال صليت على هذه السجادة كذا ألف ركعة ، وختمت القرآن فى جوف الكعبة مرات ، فأخذها والدى وقلبها

ووضعها عنى رأسها وقبلها منه مبتهجا بها ، فلما كان آخر النهار حضر عندنا رجل من أصحابنا ، فحدث عندنا إلى أن أنفق أن قال : كان الفقيه المغربي الذى عندكم اليوم فى السوق اندى سجادة حسنة بكذا وكذا ، فأمر والدى بإحضار السجادة ، فقال الرجل : أى والله هذه ، فسكت والدى وسقط ابن دحية من عينه . (۱)

اس محفل کے منتظمین کا حال واضح ہونے کے بعد محفل میں شریک باقی حضرات کے متعلق اندازہ لگانا مشکل نہیں۔

علامہ قاضی کاہانی کے قول بولا مندوباً پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں : لأن حقيقة المندوب ما طلبه التسرع ، يقال عليه إن الطلب فى المندوب تارة يكون بالنصر وتارة يكون بالقياس ، وهذا وإن لم يرد به نص ففيه القياس على الأصلين . (۲)

مختلف قیاسات سے اس محفل کا مذہب ثابت کرنا ہی مختلف فیہ اور محل نزاع ہے، البتہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے اس قول سے اتنی بات تو واضح ہوئی کہ مجوزین اپنے مدعا کے اثبات کے لئے جو مختلف آیات و احادیث پیش کرتے ہیں ان کا اس عمل سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا انہیں دلیل کہنا درست نہیں۔

وقوله ولا جائز أن يكون مباحاً ؛ لأن الابتداء فى التنين ليس مباحاً بإجماع المسلمين كلام غير مسلم ؛ لأن البدعة لم تنحصر فى الحرام والمكروه ، بل قد تكون أيضاً مباحة ومندوبة وواجبة . (۳)

بدعت کی یہ تقسیم خود مختلف فیہ ہے۔ مجدد الف ثانی رحمہ اللہ بدعت کی تقسیم کے تحت مخالف ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بدعت صرف اور صرف ضلالت ہی ہے، اس میں حسن کا تصور ہی نہیں، کیونکہ جو چیز اچھی اور قول بد شرعیہ کی رو سے جائز ہوگی وہ اپنی اہمیت کے لحاظ سے مباح، مستحب سنت، واجب یا فرض کے درجے میں ہوگی تو اس پر بدعت کے اطلاق کا کیا معنی؟ اور جو چیز قول بد شرعیہ کے مطابق نہ ہو تو وہ سراسر بدعت و ضلالت ہے۔

(۱) لسان المیزان ، عمر بن الحسن : ۱۶۳/۵ : ۱۶۶ .

(۲) حسن المقصد فى عمل المولود : ۱۸۴/۱ .

(۳) حسن المقصد فى عمل المولود : ۱۸۴/۱ .

فرماتے ہیں: ”مخدوما! عمل آن سرور علیہ علی آلہ الصلوٰۃ والسلام پر دو نوع است: پرستیل عبادت یا برضرتی عرف و عادت۔ عملیکہ پرستیل عبادت بودہ خلاف آن را از بدعتہائے منکرہ فی دائم، و در منع آن مبالغہ فی نہایم کہ احداث در دین است۔ و عملیکہ بنا بر عرف و عادت است خلاف آن را بدعت منکرہ فی دائم، و در منع آن مبالغہ فی نہایم کہ بدین تعلق ندارد، و جو دودہم آن معنی بر عرف و عادت است، نہ بر دین و ملت، چہ عرف بعضی بلاد خلاف عرف بعضی از بلاد دیگر است۔“ (۱)

دوسرے مکتوب میں رقم طراز ہیں: ”سنت و بدعت ضد یک دیگر اند، وجود یکے مستلزم نفی دیگر است، پس احیائے یکے مستلزم امانت و غیرے بود، احیائے سنت موجب امانت بدعت است و بالعکس، پس بدعت را حسنہ گویند یا سیدہ مستلزم رفع سنت است۔“ (۲)

ایک اور مکتوب میں لکھتے ہیں: ”این فقیر در پیچ بدعت ازین بدعتہا حسن و نورانیہ مشاہدہ نمی کند، و جز ظلمت و کدورت احساس نمی نماید، اگر فرضاً عمل مبتدع را امروز بواسطہ ضعف بصارت بطراوت و انضارت نہیہ، فردا کہ حدید المہر گردند دانند کہ جز خسارت و دمانت نتیجہ نداشت

بوقت صبح شود پچھور و معلومت کہ با کہ باختہ عشق در شب و بچور

..... پس معنی حسن و بدعت چہ بود، و ایضا آنچہ از احادیث مفہومی گرد آست کہ ہر بدعت رفع سنت است۔

تخصیص پہ بعض ندارد، پس ہر بدعت سیدہ بود۔“ (۳)

ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: ”اما این فقیر درین مسئلہ بایشان موافقت ندارد، و پیچ فرد بدعت را حسنہ فی داند، و جز ظلمت و کدورت دران احساس نمی ماند..... علمائے وقت را حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق دہد کہ بحسن پیچ بدعت لب نہ کشایند، و باتیان پیچ بدعت فتویٰ نہ دہند، اگر چہ آن بدعت در نظر شان در رنگ فلق صبح روشن در آید۔“ (۴)

اسی طرح علامہ ابن تیمیہ، علامہ لکھنوی رحمہما اللہ اور حضرات محققین بدعت کو علی الاطلاق سیدہ کہتے ہیں

(۱) مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ چہارم، مکتوب نمبر: ۲۳۱، ص: (۲۲)۔

(۲) مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ چہارم، مکتوب نمبر: ۲۵۵، ص: (۶۴)۔

(۳) مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ سوم، مکتوب نمبر: ۱۸۶، ص: (۷۲-۷۳)۔

(۴) مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، حصہ ششم، مکتوب نمبر: ۲۲، ص: (۵۷)۔

اور بدعت حسنة کے متعلق جو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں انہیں حدیث حکمیہ شمار کرتے ہیں۔ لہذا مختلف فیہ بات سے استنباد کرنا درست نہیں۔

مزید فرماتے ہیں: التحريم إنما جاء من قبل هذه الأشياء المحرمة التي ضمت إليه لا من حيث الاجتماع لإظهار شعار المولد، بل لو وقع مثل هذه الأمور لصلاة الجمعة مثلاً لكانت قبيحةً شنيعةً، ولا يلزم من ذلك ذم أصل الاجتماع لصلاة الجمعة كما هو واضح، وقد رأينا بعض هذه الأمور يقع في ليال من رمضان عند اجتماع الناس لصلاة التراويح، فهل يتصور ذم الاجتماع لصلاة التراويح لأجل هذه الأمور التي قرنت بها؟ كلا بل نقول: أصل الاجتماع لصلاة التراويح سنة وقربة وما ضم إليها من هذه الأمور قبيح وشنيع، وكذلك نقول: أصل الاجتماع لإظهار شعار المولد مندوب وقربة وما ضم إليه من هذه الأمور مذموم وممنوع. (۱)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کسی جائز کام کے ساتھ مکروہات وغیرہ کا حقوق ہو جائے تو ان مکروہات کی وجہ سے وہ کام ناجائز نہیں کہلاتا، جیسے نماز جمعہ اور تراویح کے ساتھ اگر مکروہات خارجیہ لاحق ہوں تو بعد وہ تراویح سے منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان مکروہات کی مذمت کی جائے گی۔

اس مسئلے کا حکم علی الاطلاق یہ نہیں جو علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بیان کیا، بلکہ اس میں تفصیل ہے: اگر کسی واجب جیسے جمعہ کی نماز یا تراویح وغیرہ پر عمل پیرا ہونے میں مکروہات و بدعات آڑے آئیں تو ان کی وجہ سے واجب کو نہیں چھوڑا جائے گا، البتہ اگر یہی بات کسی مستحب کے متعلق ہو تو اس مستحب کو چھوڑنا لازم ہے۔ عمل مولود کے مجوزین اگرچہ عملاً اسے واجب سمجھتے ہیں لیکن قولاً اسے واجب نہیں بلکہ مستحب کہتے ہیں اور منکرین اسے بدعت کہتے ہیں۔ تو بقول مجوزین یہ مستحب ہے اور مستحب پر عمل میں مکرات آڑے آئیں تو اس مستحب کا ترک واجب ہوتا ہے۔

قوله: مع أن الشهر الذي ولد فيه إلى آخره جوابه أن يقال أولاً أن ولادته صلى الله عليه وسلم أعظم النعم علينا، ووفاته أعظم المصائب لنا، والشرعة حثت على إظهار شكر النعم، والصبر والسكون والحكم عند المصائب، وقد أمر الشرع بالعقبة عند الولادة، وهي إظهار شكر وفرح بالمولود، ولم يأمر عند الموت بذهاب ولا بغيرة، بل نهى عن النياحة وإظهار الحزن فيه بوفاته، وقد قال



اب۔ رح فی کتاب النطائف فی ذمہ ارفضة حیث اتخذوا یوم عاشوراء ماتماً لأجل قتل الحسین ۔  
یامر اللہ ولا رسولہ باتخاذہ اہام مصائب الانبیاء، وموتہم ماتماً، فکیف من ہو دونہم (۱)۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ علامہ فاکہانی کے قول: ”ربیع الاول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا مہینہ بھی ہے تو اس میں کس طرح خوشی کرتے ہیں“ کے جواب میں فرماتے ہیں بے شک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ایک عظیم نعمت اور وفات ایک بڑا صدمہ ہے، لیکن شریعت کی تعلیمات یہ ہیں کہ نعمتوں کا شکر ادا کرو اور مصائب کے وقت صبر اور سکون سے کام لو۔ بچے کی ولادت ہو تو شریعت نے ادائے شکر اور اظہار فرح کے لئے عقیقہ کا حکم دیا، جب کہ موت کے وقت نہ کسی قسم کے ذبیحہ کا حکم دیا اور نہ ہی کسی مخصوص کام کا پابند کیا، بلکہ رونے پینے اور غم کا اظہار کرنے سے منع کیا، لہذا اہم بھی ان تعلیمات پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ولادت کی خوشی مناتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ شریعت نے نعمتوں کا شکر کرنے پر ابھارا تو شکر کرنے کا طریقہ بھی بتایا۔ جس نعمت پر جس طرح سلب صالحین نے شکر کیا ہم اسی طریقے پر عامل اور اسی کو جائز سمجھتے ہیں۔ اگر مولد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال اجتماعی طور پر تہ اعی کے ساتھ اظہار فرح کا حکم ہوتا تو اس میں اختلاف کی گنجائش ہی نہ ہوتی۔

جن قواعد کو علامہ سیوطی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں کہ ولادت پر حقیقہ کا حکم ہے اور اس میں بچے کی ولادت کی نعمت کی خوشی ہے اس کا کوئی منکر نہیں۔ لیکن ہر سال ایک معین تاریخ میں اس خوشی کا مخصوص طور پر اعادہ کرنا اور اسے قابل ثواب سمجھنا دلیل شرعی کا محتاج ہے۔ ورنہ تو سالگرہ کی رسم بھی اسی دلیل سے ثابت ہوتی ہے کہ ہر سال اسی تاریخ میں احباب کو بلا کر کھانا کھلایا جائے اور اللہ رب العزت کا شکر ادا کیا جائے کہ اس نے ہمیں خاص اسی دن ولادت کی نعمت سے سرفراز فرمایا تھا۔

جس طرح شریعت نے ایام مصائب الانبیاء کو یوم حزن نہیں بنایا تو ایام ولادت انبیاء علیہم السلام کو یوم اظہار سرور و فرح بھی قرار نہیں دیا کہ اس کی ترغیب دی ہو یا اس پر عمل کیا ہو۔ پیرانہ پیر شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ دس محرم کو یوم سوگ قرار دینے پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: نلو جاز أن يتخذ هذا اليوم مصيبة لاتخذہ الصحابة والتابعون رضی اللہ عنہم ؛ لأنہم أقرب إلیہ منا وأخص بہ . . . لہذا ہم کہتے ہیں: نلو جاز أن يتخذ يوم ولادته صلی اللہ علیہ وسلم یوم فرح وسرور لاتخذہ الصحابة والتابعون ؛ لأنہم أقرب إلیہ منا



وأخص به (۱).

علامہ ابن الحاج مالکی رحمہ اللہ نے المدخل میں مولود پر کچھ بحث کی ہے جو درج ذیل ہے: ومن جملة ما أحدثوه من البدع مع اعتقادهم أن ذلك من أكبر العبادات وإظهار الشعائر ما يفعلونه في شهر ربيع الأول من المولد، وقد احتوى ذلك على بدع محررات، كان يجب أن يزداد فيه من العبادات والخير شكراً للمولى على ما أولانا من هذه النعم العظيمة ..... ألا ترى أنهم لما خلفوا السنة المصهرة، وفعلوا المولد لم يقتصروا على فعله، بل زادوا عليه ما تقدم ذكره من الأباطيل المتعددة، فالتسعيد السعيد من شديده غلب على امثال الكتاب والسنة والطريق الموصلة إلى ذلك، وهي اتباع السلف الماضين رضوان الله عليهم أجمعين؛ لأنهم أعلم بالسنة منا؛ إذ هم أعرف بالمقال، وأفقه بالحال، وكذلك الاقتداء بمن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ويحذر من عوائد أهل الوقت، وممن يفعل العوائد الردية، وهذه المفسدات مركبة على فعل المولد إذا عمل بالسماع، فإن خلا منه وعمل طمعاً فقط، ونوى به المولد ودعا إليه الأخوان، وسلم من كل ما تقلّم ذكره فهو بدعة بنفس نيته؛ إذ أن ذلك زيادة في الدين وليس من عمل السلف الماضين، واتباع السلف أولى، بل أوجب من أن يزيد نية مخالفة لما كانوا عليه؛ لأنهم أشد الناس اتباعاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيماً له ولسته صلى الله عليه وسلم، ولهم قدم السبق في المبادرة إلى ذلك، ولم ينقل عن أحد منهم أنه نوى المولد، ونحن لهم تبع فيبعنا ما وسعهم، وقد علم أن اتباعهم في المصادر والموارد كما قال الشيخ الإمام أبو طالب المكي رحمه الله في كتابه، وقد جاء الخبر: لا تقوم الساعة حتى يصير المعروف منكراً، والمنكر معروفاً. انتهى. وقد وقع ما قاله عليه الصلاة والسلام بسبب ما تقدم ذكره وما سيأتي بعده؛ لأنهم يعتقدون أنهم في طاعة، ومن لا يعمل عملهم يرون أنه مقصر بخيل، فإننا لله وإنا إليه راجعون. (۲)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس عبارت کو اختصاراً نقل کرنے بعد اس پر درج ذیل تبصرہ فرمایا: نوحاصل ما

(۱) غنية الطالبين: ۹۴/۲.

(۲) المدخل: ۲۳۴/۲-۲۳۵.



بحث مولود کے آخر میں فرماتے ہیں: فہذا بعض الکلام علی المواسم التي ينسبونها إلى الشرح

ونست منه . (۱)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: الأعیاد شریعة من الشرائع ، فیجب فیہا الاتباع لا الابتداع ، وللبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب وعہود ووقائع فی آیام متعددة مثل یوم بدر وحنین والخندق وفتح مکة ودخوله المدينة ، وخطب متعددة يذكر فیہا قواعد الدین ، ثم لم یوجب ذلك ان یأخذ مثال تلك الأيام أعیاداً ، وإنما یفعل مثل هذا النصارى الذين یأخذون آیام حوادث عیسی علیہ السلام أعیاداً أو البہود ، وإنما العید شریعة ، فما شرعه اللہ اتبع ، وإلا لم یحدث فی الدین ما لیس منه ، وكذلك ما یحدثه بعض الناس إما مضاهاة للنصارى فی میلاد عیسی علیہ السلام وإما محبة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم تعظیماً له ..... مع اختلاف الناس فی مولوده ، فإن هذا لم یفعله السلف مع قیام المقتضى له وعدم المانع ، ونو كان هذا خیراً محضاً أو راجحاً لكان السلف رضی اللہ عنہم أحق به منا ، فإنہم كانوا أشد محبة لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتعظیماً له منا ، وهم علی الخیر أحرص ، وإنما کمال محبته وتعظیمة فی متابعتہ وطاعته واتباع أمره وإحیاء سنتہ باطناً وظاہراً ونشر ما بعث به والجهاد عنی ذلك بالقلب والید واللسان ، فإن هذه هی طريقة السابقین الأولیاء المهاجرین والأنصار والذین اتبعوهم بإحسان . (۲)

علامہ غلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جلال الدین سیوطی حسن المقصد میں لکھتے ہیں نویس فیہ نص ، ولكن فیہ قیاس علی الأصلین . جب علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ اپنی وسعت نظری کے باوجود نص کا انکار کرتے ہیں تو کس کا حوصلہ ہے کہ جواز کی نص نکالے؟ سیوطی کے اس قول سے جس طرح قرآن وحدیث سے نص جواز کا نہ ہونا ثابت ہے اجماع کا انکار بھی لازم ہے ، کیوں کہ وہ بھی جب قطعہ ہے اور خیر واحد حدیث سے اقوی واقدم ہے۔ اجماع سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو قیاس جو کہ ظنی ہے کاسہارا پکڑا ، ورنہ اجماع کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت تھی؟ نیز محل اجماع میں قیاس کہاں درست ہے؟ لہذا سیوطی نے ان قیود کے جواز کے متعلق ان تینوں

(۱) المدخل ، قبل فصل فی ذکر بعض مواسم أهل الکتاب : ۲/۲۶۶

(۲) اقتضاء الصراط المستقیم ، بدعة عید مولد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ص: ۲۴۲-۲۴۳ .

دلائل کے وجود کا صاف انکار کیا۔ اصلین کا حال اس تقریر کے مکمل ہونے کے بعد واضح ہو جائے گا۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے جو اس ہیئت و قیود کے جواز کے متعلق اجماع کے وجود کا انکار کیا وہ اس لئے کہ شرعاً اجماع کی تعریف یہ ہے: اتفاق مجتہدین صالحین من أمة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر واحد عنی أمر قولی أو فعلی . نور الأنوار . والشرط اجتماع النکول ، وخلاف الواحد مانع کخلاف الأكثر . منار .

جب خود حدوث کے وقت فاکہانی اور ان کے تابع علمائے اس پر انکار کیا اور اس کا بدعت ہونا ثابت کیا تو اجماع کا وجود کہاں ہو سکتا ہے؟ شرعاً تو ایک فرد کا اختلاف بھی اجماع کے وجود کے لئے مانع ہے، اور پھر ہر زمانے میں علماء اختلاف کرتے رہے اور اس کے بدعت ہونے کے مقرر ہے، لہذا اجماع کے وجود کا ہرگز دعویٰ نہیں ہو سکتا۔

لہذا شرعی مسئلہ قیاسی رہا اور ظنی ٹھہر گیا، اجماع شرع ہرگز ممکن نہیں، نیز اجماع کی سند بھی ضروری ہے علیٰ نسخار . قال فی التوضیح : ”وسند الإجماع خبر الواحد والقیاس عندنا ، والجمهور علی أنه لا يجوز الإجماع إلا عند سند من دلیل أو أمارۃ ؛ لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذا حکم فی الدین بلا دلیل خطأ .“ انتہی من التلویح .

یہاں سند کے لئے آیت وحدیث تو پہلے سے ہی مرتفع ہیں، اجماع کس چیز پر ہے؟ اگر ان دو اصل پر ہے جن کا استخراج ابن حجر سیوطی نے کیا تو ممکن تھا مگر نہیں ہوا جیسے پہلے معلوم ہوا کہ کسی زمانے میں سب کا اتفاق نہیں ہوا، نیز وہ دونوں اصل بھی فاسد ہیں، لہذا علمائے ان کو قبول نہیں کیا۔ بہر حال اس ہیئت کے جواز پر اجماع کا نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ (۱)

## بریلویوں کے شبہات

مردہ محل میلاد کے جواز کے لئے جو باتیں بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں ان پر دلیل کی تعریف صادق نہیں آتی، اس لئے ان کی تعبیر شبہات سے کی جاتی ہے۔

شعبہ: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے بدعت حسہ کہا فرماتے ہیں: أصل عمل المولد بدعة ، لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاثة ، ولكنها مع ذلك قد اشتملت علی محاسن

وَضِدُّهَا ، فَمَنْ تَحَرَّى فِي عَمَلِهَا الْمَحَاسِنَ ، وَتَجَنَّبَ ضِدُّهَا كَانَ بِدَعَةِ حَسَنَةٍ وَالْأَفْلَا . (۱)

جواب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جواب کے آغاز میں خود فرمایا کہ میلاد منانے کا عمل بدعت ہے، کیوں کہ قرونِ ثلاثہ کے سلفِ صالحین سے مروی نہیں۔ لہذا میلاد منانے کی مذمت میں یہی بات کافی ہے، کیوں کہ اگر اس میں کوئی خیر و بھلائی ہوتی تو سب سے پہلے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، حضرات تابعین اور ائمہ مجتہدین اسے اپنا شیوہ بناتے۔

شبیہ: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صحیحین کی حدیث سے اس کے جواز پر استدلال کیا۔ فرماتے ہیں: نو قد ظهر لى تخریجها على أصل ثابت وهو ما ثبت فى الصحيحين من أن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة ، فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ، فسألهم ، فقالوا : هو يوم أغرق الله فيه فرعون ، ونجى موسى ، فنحن نصومه شكرًا لله تعالى (واضح رہے کہ یہ الفاظ حدیث میں نہیں بلکہ حدیث میں: فصامه موسى شكرًا لله کے الفاظ ہیں)۔

فرماتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی خاص دن اللہ کی کسی نعمت یا دفعِ مفسد کے شکرے میں شکر کرنا اور ہر سال اسی دن اس شکرے کو دینا جائز ہے۔ لہذا چاہیے کہ جس دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش ہوئی اسی دن یہ محفل منعقد کریں تاکہ قصہ موسیٰ کی معافیت زیادہ واضح ہو جائے۔ (۲)

جواب: ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنے جواب میں جوابدہائی بات کی کہ ”میلاد منانے کا عمل بدعت ہے، کیوں کہ قرونِ ثلاثہ کے سلفِ صالحین سے مروی نہیں“ یہ بات اس استنباط کو رد کرتی ہے، اس لئے کہ یہ نص تو سلفِ صالحین کے دور میں بھی موجود ہے۔ سلفِ صالحین نے اس نص سے جو چیز نہیں سمجھی اسے بعد والے سمجھ لیں اور وہ مستحسن ہو قابلِ تسلیم نہیں۔ کیوں کہ خیر کی کوئی بات سلفِ صالحین سے ترک نہیں ہوئی۔ لہذا یہ فہم اور اس پر عمل دونوں درست نہیں۔

۲۔ محفل میلاد کو صومِ عاشورا پر قیاس کرنا تکلف ہے، کیوں کہ عبادات کا مبنی توقیف و اتباع پر ہے۔ رائے، احسان اور اتباع پر نہیں۔

۳۔ صومِ عاشورا خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترتیب بھی

دی، جب کہ میلاد کی خوشی منانا اور اسے عید بنانا نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی۔ اگر اس میں کوئی خیر و فضیلت ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ضرور امت کی راہنمائی فرماتے۔

۴- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں غیبی ان يتحرى اليوم بعينه حتى يطابق قصة موسى عليه السلام في يوم عاشوراء، اور اس شرط کا لحاظ نہیں کیا جاتا، کیوں کہ حیران پیر کی تحقیق کے مطابق دس محرم اور خان صاحب کی تحقیق آٹھ ربیع الاول ہے اور یہ ممکن بھی نہیں جیسا کہ میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلافات کے عنوان کے تحت تفصیل گزر چکی۔

۵- علامہ غلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ قیاس بھی درست نہیں۔ اول تو وہی سابق تقریر یہاں بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کا شکر تو نص مطلق سے ثابت ہے، لہذا قیاس لغو ہے اور یہ قیاس اس لئے بھی باطل ہے کہ اس میں نص کے حکم کی تغیر بھی ہے کہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے۔ اس اصل سے ابن حجر نے صرف اس بات کو ثابت کیا کہ درود نعمت والے دن شکر کا اعادہ کرنا جائز ہے۔ اور سوائے اس کے مولود مردجہ کی قیود اس سے ثابت نہیں ہوتیں۔

۵- یہ روزہ حضرت موسیٰ کی نجات کے شکرے میں نہیں تھا بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت اور اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے کی وجہ سے تھا۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت سے پہلے مکہ میں بھی اس روزے کو رکھتے تھے۔ ”عن عائشة کبان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه - على عادته - وأمر الناس بصيامه، فلما فرض رمضان في السنة الثانية ترك يوم عاشوراء، فمن شاء صامه، ومن شاء تركه.“

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مدینے میں پہلے سال یوم عاشوراء کا روزہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عادت کے مطابق رکھا کہ قسطلانی نے خود ”علی عاده“ لکھا ہے، اور خود ابن حجر عسقلانی بھی شرح بخاری میں اقرار کرتے ہیں۔ نیز لوگوں کو حکم دینا بھی ہاں اللہ تعالیٰ تھا، کیوں کہ روزے کی فرضیت حق تعالیٰ کے امر کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہذا یہ روزہ اپنی عادت کے مطابق رکھا، مگر فرضیت کا حکم اب زائد ہو گیا۔ پھر دوسرے سال فرضیت منسوخ ہو گئی تو صاف ظاہر ہے کہ یہ روزہ حضرت موسیٰ کی نجات کے شکرے میں نہیں تھا بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت اور اللہ تعالیٰ



کے فرض کرنے کی وجہ سے تھا۔

مزید فرماتے ہیں: اس حدیث میں اول کلام تو یہ ہے کہ یہود کا یہ کہنا: ”فنحن نصومہ“: ای اتباعاً لموسیٰ ”خود یہود کا روزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت کے اتباع کی وجہ سے تھا، شکر کے طور پر نہیں تھا، کیوں کہ شکر تو نجات کے دن تھا نیز اللہ رب العزت کی نعمتوں کے دوام کی وجہ سے جو شکر ہر دم رہتا ہے اس سے بحث نہیں تو فخر عالم علیہ السلام کا روزہ بھی شکر کا نہ ہوا، بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت کے اتباع کی وجہ سے ہوا۔

اگر اس بات کو تسلیم کریں کہ یہود کے کہنے کی وجہ سے روزہ رکھا تھا تو یہود دو کام کرتے تھے: ایک روزہ کہ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت تھی یا ان پر فرض ہو گیا تھا تو مفروض من اللہ تھا، دوسرے سرور عید لیوم النجاة اس کو خود فخر عالم علیہ السلام نے رد کر دیا تھا۔ چنانچہ مسلم کی حدیث میں تصریح ہے تو اس صورت میں اس سے استدلال صحیح نہیں، کیوں کہ اس میں اعادہ شکر ہرگز نہیں اور جس فعل میں اعادہ شکر دوسرے اے شارع نے یہود کی مخالفت کی وجہ سے چھوڑ دیا تھا۔ دوسرے یہ کہ ”فصامہ“ میں کوئی نص نہیں کہ یہود کے کہنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا تھا یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نجات کی وجہ سے رکھا تھا، بلکہ اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہود سے سوال و جواب کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھا۔

پہلی حدیث خود صاف کہہ رہی ہے کہ بفرض اللہ و علی عادیہ تھا تو یہ احتمال رفع ہو گیا۔ اور احق بموسیٰ منکم: ای اتباعاً لا سروراً و شکرًا کیوں کہ سرور کا امر تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک ہی کر دیا ”وعن ابی موسیٰ، قال: کان یوم عاشوراء یوماً یعظمہ البہود، ویتخذونہ عیداً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صومہ انتم۔“ دوسری روایت میں ہے: ”خالقوا البہود“

آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی عید کی مخالفت کا حکم فرما چکے کہ روزہ عید کے مخالف ہوتا ہے۔ نیز ”احق بموسیٰ منکم“ کا قول بطور الزام تھا کہ تم کس امر میں موسیٰ کے متبع ہو؟ تم تو ہر امر میں اپنی خواہشات کے تابع اور شریعت و موسیٰ کے حکم کے مخالف ہو پھر تمہارا اتباع کا دعویٰ بے محل ہے، ہاں ہم متبع موسیٰ ہیں تو یہ الزام تھا روزہ رکھنے کی وجہ نہ تھی۔ لہذا یہ روزہ اعادہ شکر دوسرے کا نہ ہوا اور نہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا، پھر قیاس کس چیز پر کیا جاتا ہے؟ تعجب ہے کہ ابن حجر جیسا ایسی بات فرمائے۔ اور اگر کوئی اسے تسلیم بھی کرے تو اس سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی



معین دن نفس شکر کا اعادہ جائز ہے۔ (۱)

**شبہہ :** علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم عثى عن نفسه بعد النبوة ، مع أنه قد ورد أن جده عبد المطلب عثى عنه في سابع ولادته ، والعقيقة لا تعاد مرة ثانية ، فيجعل ذلك على أن الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم إظهاراً للشكر على إيجاده الله إياه رحمةً للعالمين وتشريعاً لأُمَّته ، كما كان يصلى على نفسه لذلك ، فيستحب لنا أيضاً إظهار الشكر بمولده بالاجتماع وإطعام الطعام ونحو ذلك من وجوه القربات ، إظهار المسرات. (۲)

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت ملنے کے بعد اپنا عقیقہ کیا۔ حالانکہ آپ کے دادا عبد المطلب نے آپ کی ولادت مبارکہ کے ساتویں دن آپ کا عقیقہ کیا اور عقیقہ دوبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اسے اس بات حل کیا جائے گا کہ یہ ذبح اپنے وجود پر وجود کے شکر پر اور تشریح امت کے لئے تھا۔ اور اس پر قیاس کرتے ہوئے ہمارے لئے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کا شکر یہ کرنا اجتماع واطعام کے ساتھ مستحب ہوا۔“

جواب: ۱۔ علامہ خلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے قیاس کرتے ہوئے اس حدیث سے اس بات کا استخراج کیا کہ شکر مالی جائز ہے، کیوں کہ اس میں ذبح کا ذکر ہے۔ کوئی تاریخ اس میں مذکور نہیں اور نہ ہی اجتماع واطعام کا کوئی ذکر ہے۔ لہذا شکر کے علاوہ باقی سب قیود ان کے نزدیک بھی اصل بدعت و کراہت اور حرمت و انکار پر باقی ہیں۔ (۳)

۲۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ سفر السعادات اور اس کی شرح میں شیخ عبدالحق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”اسناد آں ضعیف ہست، و خالی از بعدے ہم نیست۔“ (۴) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كانه أشار بذلك إلى أن الحديث الذي ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم عثى عن نفسه بعد النبوة لا يثبت ، وهو كذلك ، فقد

(۱) براہین قاطعہ ، ص: ۱۶۷-۱۶۸.

(۲) حسن المقصد : ۱/ ۱۸۸.

(۳) براہین قاطعہ ، ص: ۱۶۶.

(۴) شرح سفر السعادة ، فصل من سني حضرت نبوی در عقیقہ ، ص: ۳۸۳.

آخر حجہ البزار من رواة عبد الله بن المحرر ، قال : قال البزار : تفرد به عبد الله محرر ، وهو ضعيف . (۱) بعض نے اس کو موضوع بھی کہا ہے ، بہر حال ضعیف حدیث موجب عمل نہیں ہوتی ، لہذا اس پر قیاس کرنا بھی لائق احتیاط نہیں۔

عبد اللہ بن محرر کے بارے میں تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں : قال حمدان الوراق عن أحمد : ترك الناس حديثه ، وقال معاوية بن صالح عن ابن معين : ضعيف ، وقال عثمان الدارمي عن ابن معين : ليس بثقة ، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين : ما نصح بحديثه هو ضعيف ، وقال عمرو بن علي وأبو حاتم وعلي بن الجند والدارقطني : متروك الحديث ، وكذا قال النسائي ، وقال مرة : ليس بثقة ، ولا يكتب حديثه ، وقال أبو حاتم أيضاً : منكر الحديث ، ترك حديثه ابن المبارك ، وقال السجوز جاني : هالك ، وقال أبو زرعة : ضعيف الحديث ، وقال البخاري : منكر الحديث ، وقال ابن المبارك : كنت لو غيرت أن أدخل الجنة وبين أن ألقى عبد الله بن محرر لاخترت أن ألقاه ، ثم أدخل الجنة ، فلما زأبته كانت بعرة أحب إلي منه ، وقال ابن حبان : كان من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأسانيد ولا يفهم ، وقال عبد الرزاق في روايته عن قتادة ، عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم عث بعد النبوة ، وقال عبد الرزاق : إنما تركوه لحال هذا الحديث ، وقال ابن عدي : رواياته عن من يروى عنه غير محفوظة . (۲)

۳- علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے حقیقہ کے لغوی و شری معنی دونوں کو چھوڑ کر ایک معنی مجازی : دم شکر یہ مراد لیا ، لہذا صرف احتمال کی بنا پر بغیر کسی قوی دلیل کے اس سے عرب کے حکم کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

۴- حق تعالیٰ نے فجرِ عالم علیہ السلام کی بعثت و ایجاد کا احسان بندوں پر فرمایا ہے : بقوله تعالى : ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ﴾ الآية [آل عمران : ۱۶۴]۔ اور اس احسان کے شکر یہ کو بندوں پر واجب کہا : بقوله تعالى : ﴿وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ﴾ الآية [النحل : ۱۴]۔ اور دیگر آیات سے بھی یہ ثابت ہے۔ جب حق تعالیٰ نے طلبِ شکر کو مطلق رکھا ، کسی وقت و بیعت میں مقید نہیں کیا تو اب کسی وقت و بیعت کی قید

(۱) فتح الباری ، کتاب العقیقہ ، باب إمالة الأذى عن الصبي : ۷۴۲/۹۔

(۲) تہذیب التہذیب ، عبد اللہ بن محرر : ۳ : ۶۳۳-۶۳۴۔

اس نص کے لئے مغیر ہوگی تو قیاس بھی باطل ہوا، اور جو محل نص میں قیاس ہوا تو بھی لغو ٹھہرا اور حکم نص کے خلاف قید ہوئی تو بھی باطل ہو گیا۔ البتہ مطلق شکر مطلق اوقات میں فرض منصوص ہے، اس میں کلام ہی نہیں۔ جو کچھ بحث ہے تو قیود و حیثیات میں ہے۔ پھر یاد دلانا ہوں کہ سوائے افعال شکر یہ کے باقی قیود اپنے حال پر ہیں کہ اس غیر صحیح سے بھی ان کو کچھ علاقہ نہیں۔

۵۔ حقیقہ والی اس ضعیف حدیث میں زمانے کی کوئی قید نہیں کہ کس تاریخ و مہینے میں کیا تھا۔ پھر اس سے ماہ ربیع الاول اور تاریخ ولادت کہ اس بیعت کا ایک امر منکر ہے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ نفس ذبح ثابت ہوتا ہے کہ اراقہ دم ہے، نہ صدقہ نہ کچھ، پھر اس سے کوئی قید بھی ثابت نہ ہوئی، نہ اطعام طعام نہ سرور باجماع۔ صرف نیک اراقہ دم ثابت ہے اور بس۔ اور کلام اعادہ سرور میں ہے شکر میں نہیں، معین تاریخ پر اجماع و وجہ معینہ میں ہے مطلق شکر میں نہیں۔ لہذا اس سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا تو اس پر کیا کیا قیاس بھی درست نہیں ہوگا۔

۶۔ نیز اس وجہ شکر یہ پر کسی صحابی اور تابعین سے عمل درآمد نہ ہوا۔ اگر یہ فعل تشریع کے لئے تھا تو ان قرون میں کیوں بالکل متروک ہوا؟ اب چھ سو سال کے بعد اس پر عمل ہوا۔ اولاً تو یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اصل ہونے کی کچھ حیثیت نہیں۔ (۱)

شعبہ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ حَذَاكُمْ رَسُولٌ مُبْتَلًى لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ [آل عمران: ۸۱]۔

علامہ ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے تفسیر طبری میں ایک عہدایت نقل کی ہے: ”لَمْ يَعْثِبِ اللَّهُ نَبِيًّا مِنْ آدَمَ فَمَنْ دُونَهُ إِلَّا أَخَذَ عَلَيْهِ الْعَهْدَ فِي مُحَمَّدٍ [صلى الله عليه وسلم] لَنْ يُعْثَبَ - وَهُوَ حَقٌّ - لِيُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلِيَنْصُرُنَّهُ“۔

”حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے بعد جتنے انبیاء تشریف لائے، ہر ایک سے یہ عہد لیا گیا کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حیات میں مبعوث ہوئے تو اس نبی کا فرض ہوگا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے اور ان کی مدد بھی کرے۔“

جواب: مذکورہ روایت میں سیف بن عمر ایک راوی ہیں، جن کے متعلق ابن حبان، حاکم اور ابوحاتم نے واضح

الحدیث، متروک الحدیث کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ تہذیب الحدیث میں ہے: "قال ابن حبان: بروی الموضوعات عن الأثبات، قال: وقالوا: إنه يضع الحديث ..... أنهم بالزندقه. وقال الخاكم: انهم بالزندقه، وهو في الرواية ساقط. وقال أبو حاتم: متروك الحديث. (۱)"

اگر یہ روایت صحیح اور ثابت بھی ہو تو اس سے میلا د کا کوئی ثبوت نہیں ہوتا، صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ "تمام انبیاء علیہم السلام سے اس بات کا عہد لیا گیا کہ اگر نبی آخر الزماں تمہاری موجودگی میں تشریف لائے تو ان پر ایمان لانا اور ان کی مدد کرنا۔ البتہ اگر یوں ہوتا کہ اگر نبی آخر الزماں اگر تمہارے زمانے میں پیدا ہوں تو ان کی پیدائش کی اس طرح خوشی منانا جس طرح عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کی خوشی مناتے ہیں تب تو ان کا مدعا ثابت ہوتا، لیکن روایت اس طرح نہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی، صحابہ کرام نے اسے سنا، پڑھا اور نہ صرف یاد کیا بلکہ اس کے مفہوم اور مطلب کو بھی سمجھا۔ اگر یہ آیت عید میلا دالتی کی دلیل تھی تو انہوں نے اس آیت پر عمل نہیں کیا، اور عید میلا دالتی کیوں نہ منائی۔

**شعبہ:** ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ خَلْقًا﴾ [مریم: ۳۳]۔

استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے لئے یہ فقرہ استعمال کیا کہ "جب میں پیدا ہوا تو شیطان کے چھوٹنے سے بچا رہا" اور شیطان کے شر سے بچا رہنا خوشی کی بات ہے، جس کا اظہار وہ ان الفاظ میں کر رہے ہیں۔ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مرتبے میں حضرت عیسیٰ سے برتر ہیں، اس لئے ہمیں بھی ان کی ولادت پر خوشی منانی چاہیے۔

جواب: مذکورہ آیت مروجہ میلاد کے اثبات پر دلالت نہیں کرتی، البتہ یہ ضرور ہے کہ اس سے کس ڈے منانے کا جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ کیا بریلوی حضرات اس آیت کے پیش نظر کس ڈے مناتے ہیں یا عام مسلمانوں کو منانے کا حکم دیتے ہیں؟ عید میلا دالتی کا جواز اس آیت سے یوں ہو سکتا ہے کہ اسے کس ڈے پر قیاس کیا جائے۔ تو کیا وجہ ہے کہ اصل معنی علیہ کو چھوڑ کر فرع معنی پر عمل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر اس آیت سے جشن میلادالتی ثابت کرتے ہیں تو اسی سے جشن وفات بھی ثابت ہوتا ہے۔ اب کیا وجہ ہے کہ جشن میلاد تو مناتے ہیں، لیکن جشن وفات نہیں مناتے۔ نیز اگر یہ آیت اس معنی پر دلالت کرتی تو کیا وجہ ہے کہ صحابہ کرام، تابعین ائمہ مجتہدین، محدثین

ومفرین میں سے کسی نے اس بات کی وضاحت نہیں کی۔ کیا ان حضرات کو اجتہاد و استنباط کا طریقہ نہیں آتا تھا یا انہوں نے قرآنی حکم سے انحراف کیا یا کوئی اور مانع تھا جس کی وجہ سے وہ اس بابرکت عبادت سے محروم رہے؟

شعبہ: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ اپنے رب کی نعمت کو بیان کرو۔ اور بخاری شریف: ۵۶۶/۲ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی نعمت ہیں۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مقدس اور بیان از روئے قرآن مطلوب و محبوب ہے۔

جواب: یہ آیت بھی میلاد النبی کی دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ نعمت میں ولادت کی تخصیص نہیں۔ اگر ولادت کی تخصیص ہوتی تو یہ حکم براہ راست نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو اور آپ کی جمعیت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خطاب ہے، تو چاہیے تھا کہ حضور اکرم صلی صحابہ کرام کو جن ولادت کا حکم نافذ کرتے۔ اس آیت میں صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہے کہ آپ اپنے رب کی نعمتوں کو بیان کریں۔

شعبہ: کہتے ہیں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد پر خوشی کرنا شرعاً مطلوب ہے، کیوں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ اللہ رب العزت نے رحمت اور نبی کی آمد پر خوشی کا حکم دیا اور نبی سے بڑھ کر کون سے رحمت ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدسہ کے ظہور پر جتنی بھی خوشی منائی جائے کم ہے۔ اسے ناجائز قرار دینا انہیں لوگوں کا کام ہے جو ظہور ذات محمدی سے خوش نہیں۔

جواب: آیت مقدسہ سے محفل میلاد کے جواز پر استدلال تحریف اور لہجہ سلف کے خلاف ہے۔ علامہ شاطبی رحمہ اللہ موافقات میں ایک تفسیر پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں نوالدلیل علی ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير القرآن بمآثله أو بمقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنقل ، لأنهم كانوا آخرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة ، ولا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها ، ولا هم أعرف بالشرعية منهم (۱)۔

علم شرعی مطلوب وغیر مطلوب کے بیان میں فرماتے ہیں: کل علم لا یفید عملاً فلیس فی الشرع ما یدل علی استحسانه ، ولو کان له غایة أخرى شرعیة لکان مستحسناً شرعاً ، ولو کان مستحسناً

شرعاً لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين. (١)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں: وما توهم المتأخرون من أنه ذليل على ما زعموا ليس بدليل عليه  
الْبُتَّةُ ؛ إذ لو كان دليلاً عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ، ثم يفهم هؤلاء ! ففعل الأُوَ سِر  
كيف كان مصادماً لمقتضى هذا المفهوم ومعارضاً له ، ولو كان ترك العمل ، فما عمل به المتأخرون  
من هذا القسم مخالفٌ لإجماع الأولين ، وكل من خالف الإجماع فهو مخطئ ، وأمة محمد صلى  
الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة ، فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر ، وهو  
الهدى ، وليس ثم إلا صواب أو خطأ ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ ، وهذا كاف  
..... وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة يحملونهما مذهبهم ، ويفيرون  
بمشتبهاتهما في ونحو العامة ، ويظنون أنهم على شيء ، ولذلك أمثلة كثيرة .

منها استدلال التباسية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿فِي أُنْحَىٰ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾  
، واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسّن محدثة لم تكن في السلف الصالح بأن السلف  
اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : ككتب المصحف ، وتصنيف  
الكتب ، وتلويح الدواوين ، وتضمين الصناعات ، وسائر ما ذكره الأصوليون في أصل المصالح المرسله  
، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين  
، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسالك ، إما  
أن يكونوا قد أدركوا من فهم للشريعة ما لم يفهمه الأولون أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو  
الصواب ، إذ المتقدمون من السلف الصالح كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة  
المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولا عملوا بها ، فدل على  
أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال ، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلاً إجماعياً  
على أن هؤلاء في استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون للسنة . (٢)

(١) الموافقات ، القسم الأول ، المقالة السابعة ، ص : ٣٦ .

(٢) الموافقات ، القسم الرابع ، كتاب الأدلة الشرعية النظر الأول في کلیات الأدلة علی الجملة ، ص: ٥٠٩-٥١٠.



۲۔ فضل اللہ اور رحمۃ اللہ جس پر خوش ہونے کا حکم دیا اس سے مراد صحت آنے، شفا و ہدایت اور رحمت آنے کی طرف اشارہ ہے، اور اسی پر خوش ہونے کا حکم ہے۔ کسی مفسر نے ولادت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں شامل نہیں کیا۔ ابن کثیر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: ای بہنا الذی جاء ہم من اللہ من الہدی و دین الحق فلیفرحوا (۱)۔ علامہ قرطبی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: قال أبو سعید الخدری وابن عباس رضی اللہ عنہما: فضل اللہ القرآن و رحمۃ الاسلام، وعنہما أيضاً: فضل اللہ القرآن و رحمۃ أن جعلکم من أہلہ، وعن الحسن و نصحاء و مجاہد و قتادہ: فضل اللہ ایمان و رحمۃ القرآن (۲)۔

اگر مان لیں کہ فضل و رحمت کی طرف اشارہ ہے تب بھی یہ دعائیت نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس فضل و رحمت کا تعلق وہی اسی صحت آنے سے ہے ولادت سے نہیں۔

اگر فضل و رحمت کو عام کیا جائے تو بھی ولادت کی تخصیص بے معنی ہے، بلکہ ہر ایک فضل و رحمت پر جشن منانا چاہیے۔ علاوہ ازیں ”فلینفرحوا“ کے معنی ہیں خوش ہو جاؤ۔ اور خوش ہونا دل سے متعلق ہے جو طبعی کیفیت ہے۔ کسی خوشی والے واقعے کے وقت پیدا ہوتی ہے نہ خوشی منانے وقت، جس کا تعلق جشن منانے سے ہے، لہذا فلینفرحوا کے معنی ہیں انہیں اس سے خوش ہونا چاہیے۔ نیز اس کے مخاطب عام لوگ ہیں صرف مؤمنین نہیں جیسا کہ اس سے پہلے ”یا ایہنا الناس“ میں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ فلینفرحوا کے معنی جشن منانے یا محض سرور قلبی کے نہیں، بلکہ اس سے التزامی معنی ”فلیتقبلوہ بطیب النفس“ ہیں یعنی اس کو طیب خاطر قبول کرو، اس صورت میں منائے استدلال ہی منہدم ہے۔

۳۔ یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سب سے بڑا فضل و رحمت ہے اور اس پر مسرت کا نام میلاد ہے۔ درست نہیں، کیوں کہ آپ کو نبوت کا ملنا اس سے بڑھ کر فضل و رحمت ہے کہ اسی وجہ سے ولادت کو بھی شرف حاصل ہوا۔ اگر یوں کہیں کہ ولادت کمالات نبوت کے ظہور کا ذریعہ ہے کہ اگر ولادت نہ ہوتی تو یہ کمالات ظاہر نہ ہوتے تو یہ بھی درست نہیں، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ذرائع ہمیشہ مقاصد سے ادنیٰ ہوتے ہیں۔ ورنہ تو آپ کے والد ماجد کی ولادت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے بھی افضل کہنا پڑے گا، کیونکہ آپ کے والد کی ولادت ہی آپ کی

(۱) تفسیر ابن کثیر [یونس: ۵۸]: ۴۹۵/۳۔

(۲) الجامع لأحكام القرآن [یونس: ۵۸]: ۵۸/۸۔



ولادت کا ذریعہ ہے۔

۴۔ شکرِ نعمت کے لئے انعقاد محفل خود درست نہیں۔ کیوں کہ اللہ رب العزت کی نعمتیں بے شمار ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَإِنْ تَعْلَمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ ہر نعمت کے شکرانے میں محفل کا انعقاد مقاصدِ شریعت کے خلاف ہے۔ اگر بڑی نعمتیں مراد ہیں تو اسلام کی نعمت، نزولِ قرآن کی نعمت، ابوابِ شہادتِ آدم علیہ السلام کے وجود کی نعمت، ان کی دنیا میں تشریف آوری کی نعمت، اکمالِ دین اور اتمامِ نعم کی نعمت، یمینۃ القدر کی نعمت وغیرہ بھی اس قائل ہیں کہ ان کے لئے بھی محفل منعقد کی جائے۔ جب ان بڑی نعمتوں کے شکرانے کے لئے کوئی محفل منعقد نہیں کی جاتی تو یہاں تخصیص؟ مخاطبینِ اولین نے جب اس طرح خوشی اور محفل کا انعقاد نہیں کیا تو باقی حضرات کے لئے ہرگز اجازت نہیں۔

علامہ ظلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بخاری و مسلم میں ہے کہ ایک یہودی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ اگر یہ آیت: ﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَانْتُمُ عَلَىٰ نِعْمَتِي﴾ الآية [المائدة: ۳] ہم پر نازل ہوتی تو ہم اس دن کو عید بنا لیتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمارے یہاں خود اس دن کو پہلے سے ہی جنتِ تعالیٰ نے عید بنا رکھا ہے۔ جس دن یہ آیت نازل ہوئی اس دن دو عیدیں تھیں: عرفہ اور جمعہ۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حصولِ نعمت کے دن کو یہودی عید بنا لیتے تھے اور یہ ہماری شریعت میں نہیں، کیوں کہ ولادت سے لے کر آخر تک، شرح صدر، نبوت، معراج وغیرہ باکئی نعمتیں اس امت پر نازل ہوئیں مگر نہ شارع نے کہیں عید بتائی نہ اس کا حکم دیا، نہ کہیں قرآنِ مجید میں تلا ش کیا کچھ ہوا۔ ایسی حالت میں اگر کفرِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت والے دن عید کی طرح سرور کرنے کے متعلق کوئی یہ کہے کہ اس میں یہود کی مشابہت ہے تو بجا ہے۔ باقی رہا سرورِ ولادت تو وہ ہر دم لازمِ ایمان ہے۔ اگر اس کا اظہار شروع طریقے سے کسی وقت بھی ہو اس کو کوئی منع نہیں کرتا، ہاں بدعت کی طرح بے شک منوع ہے۔ لہذا مؤلف کے سب قیاس برہم ہوئے، صرف بے مغز دعویٰ باقی ہے اور بس۔ (۱)

شعبہ: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [ابراہیم: ۵]۔ اور ان کو یاد دلاؤ بڑے بڑے مشہور اور قابلِ یادگار واقعات۔ استدلال اس طرح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا دن عظیم المرتبت ہے، اس کی یاد دلانا مسلمانوں کے لئے ضروری ہوا۔

جواب: یہ حکم حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیا گیا تھا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حکم کے بعد بنی اسرائیل کو اپنی ولادت کا دن یاد دلایا اور ان کو اس دن جشن منانے کی ہدایت کی، یا ان کو حضرت ابراہیم، حضرت نوح علیہم السلام کی ولادت کے دن یاد دلانے یا ان پر جشن منانے کی تعلیم دی؟ ہرگز نہیں، بلکہ اصل میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنی قوم کو وہ واقعات سنائیے جو نافرمان قوموں کو پیش آئے، اور ان کو نافرمانی سے روکنے اور اطاعت پر آمادہ کیجئے۔

شعبہ: ﴿وَرَفَعْنَا نَذْرَ ذِكْرٍ لِّذِكْرٍ﴾ (الم نشرح: ۹)۔ اور آپ کی خاطر ہم نے آپ کے ذکر کو بلند کیا۔ کہتے ہیں کہ جب اللہ پاک نبی کے ذکر کو بلند فرمائیں تو ہمارا بھی فرض بنتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کریں۔

جواب: یہ بات تو مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کا ذکر بلند کیا ہے کہ اکثر مواقع میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کا بھی ذکر ہے مثلاً اذان، التحیات، دعا، بیان اطاعت وغیرہ میں۔ مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ ذکر بلند کرنے کی آڑ میں جو چاہیں کریں۔ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین وغیرہ سب نے اس آیت کو بار بار پڑھا، لیکن اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر بلند کرنے کا خیال کسی کو بھی نہیں آیا۔

۲- علامہ ظلیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سچ ہے کہ فخر عالم علیہ السلام کا ایسا بلند مرتبہ ہے کہ کسی کا نہیں ہوا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جس قدر تعریف کریں تو ہڈی ہے، مگر اس ذکر مبارک کے لئے پاک مکان، پاکیزہ بیت، الواضد بدعات و منکرات سے اسے صاف کرنا، فساق و مبتدعین کے حاضر ہونے سے اسے منزہ رکھنا بھی رفیع شان ذکر کے لئے لائق و واجب ہے۔ لہذا صاحب المراج کی رفیع شان کے متعلق اس آیت سے بدیہا ظاہر ہے کہ اس میں کسی غیر مشروع کا ٹکدہ نہ ہو۔ اس سے سب قیود مروجہ کہ حق تعالیٰ کے امر کے خلاف ہیں نیز صاحب ذکر رفیع کے امر اور رضا کے بھی خلاف ہیں۔ کو اس ذکر کے ساتھ خم کرنے کی ممانعت واضح ہو گئی۔

لہذا یہ آیت مانعین بیت مجلس کی پہلی دلیل ہے، لہذا جو لوگ اس ذکر میں ان امور مبتدعہ منکرہ کو ملائے ہیں جن میں اختلاف ہے وہ اس آیت کے حکم کے خلاف اس ذکر کی ہستی اور ذلت کرنے والے ہوئے اور حق تعالیٰ کے حکم کی خمد پر عامل بنے۔ (۱)

علامہ شامی رحمہ اللہ مروجہ مولود کے متعلق فرماتے ہیں: رد المحتار میں مولود مروجہ کے متعلق لکھا ہے: "واقبح

منہ النفر بقراءة المولد فی المنابر مع اشتماله علی الغناء واللعب وإيهاب ثواب ذلك إلى حضرة المصطفى صلی اللہ علیہ وسلم۔“ (۱)

شبهہ: ﴿وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحیٰ: ۱، ۲]۔ یعنی اے پیغمبر! ہم کو چاشت کے وقت کی قسم اور رات کی قسم جب سب چیزوں کو ڈھانک لے۔ کہتے ہیں کہ علماء نے ضحیٰ سے روز ولادت رسول اور وائلیل سے شب ولادت رسول مراد لی ہے۔

جواب: ضحیٰ کے معنی روز ولادت رسول اور لیل کے معنی شب ولادت رسول نہ لغت میں ہیں نہ عرف میں۔ اگر اسے استعارہ قرار دیں تو بھی درست نہیں۔ علی سبیل امتثال استعارہ مان لیں تو استعارہ مجازی کی ایک قسم ہے۔ اور معنی مجازی مراد لینے کے شرط ہے کہ معنی حقیقی صحدر، محسوس یا مجبور ہوں، اور یہ شرط بھی ہے کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے کوئی قرینہ صارفہ موجود ہو۔ اور یہاں یہ شرائط نہیں پائی جاتیں۔ بالفرض اگر مان بھی لیں کہ یہی معنی مراد ہیں جب بھی مدعا کا اثبات نہیں ہو سکتا، کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے روز اور شب ولادت رسول کی قسم کھائی ہے۔ تو اس سے کس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جشن میلا دمانا جائز ہے۔ قرآن میں تو اللہ تعالیٰ نے ہر والد و مولود کی قسم کھائی ہے: **وَالِدٌ وَمَا وَلَدَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ**۔ بلکہ چاند، سورج، رات، دن، ہوا، جون اور فرشتوں کی قسم بھی کھائی ہے۔ کیا ان سب کا جشن منانا جائز ہوگا؟

شبهہ: قال عروة: ثبوت مولاة لأبي لهب، كان أبو لهب اعتقها، فأرضعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما مات أبو لهب، أریة بعض أهلہ بشر حبیة، قال له: ماذا..... قال أبو لهب: لم ألق بعدکم غیر۔ (۲)

”حضرت عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ثویہ ابولہب کی باغی تھی جسے اس نے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کی خوشی میں) آزاد کر دیا تھا۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دودھ بھی پلایا۔ ابولہب کے مرنے کے بعد اس کے بعض اہل نے اسے بہت بری حالت میں خواب میں دیکھا اور اس سے پوچھا: مرنے کے بعد کیا حال رہا؟ ابولہب نے کہا: تم سے جدا ہو کر میں نے کوئی راحت نہیں پائی سوائے اس

(۱) رد المحتار، قبیل باب الاعتکاف، مطلب فی النفر الذی یقع للأموات من اکثر العوام: ۴۴۰/۲۔

(۲) بخاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۷۶۴/۲۔

کے کہ میں توڑا سا سیراب کیا جاتا ہوں۔ اس لئے کہ میں نے (حضور کی پیدائش کی خوشی میں) ثوبیہ کو آزاد کیا تھا۔“

علامہ سیوطی رحمہ اللہ شمس الدین جزری کی کتاب عرف التعریف بالمولود الشریف سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: قدرنی أبو لهب بعد موته في النوم ، فقيل له : ما حالك ؟ فقال : في النار إلا أنه يخفف عني كل ليلة ابنين ، وأمر بين أصبعى ماء بقدر هذا ، وأشار لرأس أصبعه ، وأن ذلك بإعتاقى لثوية عند ما بشرتني بولادة النبي صلى الله عليه وسلم وبإرضاعها له ، فإذا كان أبو لهب الكافر الذي نزل القرآن بدمه جوزى في النار بفرحه ليلة مولد النبي صلى الله عليه وسلم ، فما حال المسلم الموحّد من أمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يسر بمولده ، ويذل ما تصل إليه قدرته في محبته صلى الله عليه وسلم ، لعمرى إنما يكون جزاؤه من الله الكريم أن يدخله بفضل جنات النعيم . (۱)

**جواب : ۱-** بخاری شریف میں اس واقعے کا کچھ حصہ مرسل مذکور ہے فقال عروة : وثوبية مولاة لأبي لهب ، وكان أبو لهب أعتقها ، فأرضعت النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما مات أبو لهب ، أريه بعض أهله بشر حبيبة ، قال له : ما ذا لقيت ؟ قال أبو لهب : لم ألق بعدكم غير أني سقيت في هذه بعناتى ثوبية . اس میں واضح طور پر تصریح ہے کہ عذاب کی تخفیف کی وجہ فرحت و خوشی نہیں ، بلکہ ایک عمل خیر امتاق ہے۔

علامہ ابن بطل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وفي هذا الحديث من الفقه أن الكافر بالله قد يعطى عوضاً من أعماله التي يكون مثلها قرابة لأهل الإيمان بالله ، وذلك أن أبا لهب أخبر أنه سقى في النار بعنقه ثوبية في النقرة التي تحت إبهامه ، وكان ذلك تخفيفاً له من العذاب كما جاء أنه يخفف عن أبي طالب العذاب ، ويجعل في ضحضاح من نار يغلي منه دماغه . شرح ابن بطل (۲) علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعنق : أي بسبب عناتى ثوبية (۳)۔

(۱) الحاوی لفتاویٰ : ۱/۱۸۸ ، مواہب اللدنیہ ، المقصد الأول : ۱/۱۴۷ ، ومائت بالسنہ ، ص : ۲۷۴ .

(۲) شرح ابن بطل ، کتاب الرضاع ، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۷/۱۶۰ .

(۳) عمدة القاری ، کتاب النکاح ، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم : ۲۰/۱۳۳ .

۲- خواب کا واقعہ ہے حجت نہیں بن سکتا۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا یمنع الکافر العمل

الصالح؛ إذ الروایا ليست بدلیل. عمدة القاری (۱). حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وعلى تقدير أن يكون موصولاً فالذى فى الخبر روى فى منام فلا حجة فيه. فتح الباری و عمدة القاری (۲)

۳- خواب بھی ایسے شخص کی ہے جو خواب دیکھتے وقت اسلام کے شرف سے ممتاز نہیں ہوا۔ حافظ ابن حجر رحمہ

اللہ فرماتے ہیں: ولعل الذى رآه لم يكن إذ ذاك أسلم بعد، فلا محتج به.

۳- خبر مرسل ہے اور مرسل نے درمیانی واسطہ بیان نہیں کیا، لہذا اس میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں۔ حافظ

ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وأجيب أولاً بأن الخبر مرسل، أرسله عروة، ولم يذكر من حدثه به. (۳)

۴- خاص واقعہ ہے عام نہیں کہ اس پر قیاس کیا جائے۔ اگر اسے عام مانیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو بھی کافر

میلا دمتائے مرنے کے بعد اس کے عذاب میں تخفیف ہو۔ علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وعلى تقدير التسليم

يحتمل أن يكون العمل الصالح والخير الذى يتعلق لرسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصاً كما

أن أبا طالب أيضاً ينتفع بتخفيف العذاب. (۴)

۵- مزید فرماتے ہیں: وأجيب ثانياً على تقدير القبول يحتمل أن يكون ما يتعلق بالنبي مخصوصاً

من ذلك بدلیل قصة أبى طالب حيث خفف عنه، فنقل من الغمرات إلى الضحضاح، وقال القرطبي

: هذا التخفيف خاص بهذا ومن ورد النص فيه، والله أعلم. (۵)

۵- حضرت ثویہ کا اس وقت آزاد کرنا بھی اتفاقی نہیں، کیوں کہ حضرات مؤرخین کے بقول ثویہ کی آزادی

(۱) فتح الباری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۸۱/۹ و عمدة القاری، کتاب النکاح، باب

وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰.

(۲) فتح الباری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۸۱/۹ و عمدة القاری، کتاب النکاح، باب

وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰.

(۳) فتح الباری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۸۱/۹ و عمدة القاری، کتاب النکاح، باب

وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰.

(۴) عمدة القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰.

(۵) عمدة القاری، کتاب النکاح، باب وأمهاتکم اللاتی أرضعنکم: ۱۳۴/۲۰.

ہجرت کے بعد ہوئی۔ لہذا یہ قصہ خود محل نظر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ظاہرہ ان عتقہا لہا کان قبل إرضاعہا ، والذی فی السیر یمخالفہ ، وهو أن أبا لہب أعتقہا قبل الهجرة ، وذلك بعد الإرضاع بدھر طویل . (۱)

۶۔ اگر صحیح حدیث بھی ظاہر قرآن کے خلاف ہو تو اس میں تاویل کی جاتی ہے۔ یہ تو مرسل ہے اور ظاہر قرآن کے خلاف ہے اسے کس طرح دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وفي الحديث دلالة على أن الكافر قد ينفعه العمل الصالح في الآخرة ، لكنه مخالف لظاهر القرآن ، قال الله تعالى : وَقُلْنَا إلی مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ نَبْءً مُنْشُورًا . (۲)

۷۔ حضرات محدثین رحمہم اللہ کے سامنے یہ مرسل حدیث موجود ہے۔ اس کے باوجود کسی نے اس سے استدلال کرتے ہوئے محفل میلاد کی خوشی منانے کو جائز نہیں کہا۔ کیا یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آئی۔ یا انہوں اس لئے یہ بات بیان نہیں کی کہ اس سے یہ ثابت ہی نہیں۔

۸۔ اگر درج ذیل باتیں: ۱۔ ابولہب جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت مبارکہ پر خوش ہوا۔ ۲۔ ثویہ نے ابولہب کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کی خوشخبری دی۔ ۳۔ ابولہب نے ثویہ کو ولادت مبارکہ کی خوشخبری دینے کی وجہ سے آزاد کیا۔ کسی صحیح حدیث سے ثابت ہو جائے تو ہم ان باتوں سے اختلاف نہیں کریں گے۔ صحیح حدیث سے ان کا ثبوت ممکن نہیں۔ (۱) ملہ احادیث ، ص ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔ ۱۴۰۵۔ ۱۴۰۶۔ ۱۴۰۷۔ ۱۴۰۸۔ ۱۴۰۹۔ ۱۴۱۰۔ ۱۴۱۱۔ ۱۴۱۲۔ ۱۴۱۳۔ ۱۴۱۴۔ ۱۴۱۵۔ ۱۴۱۶۔ ۱۴۱۷۔ ۱۴۱۸۔ ۱۴۱۹۔ ۱۴۲۰۔ ۱۴۲۱۔ ۱۴۲۲۔ ۱۴۲۳۔ ۱۴۲۴۔ ۱۴۲۵۔ ۱۴۲۶۔ ۱۴۲۷۔ ۱۴۲۸۔ ۱۴۲۹۔ ۱۴۳۰۔ ۱۴۳۱۔ ۱۴۳۲۔ ۱۴۳۳۔ ۱۴۳۴۔ ۱۴۳۵۔ ۱۴۳۶۔ ۱۴۳۷۔ ۱۴۳۸۔ ۱۴۳۹۔ ۱۴۴۰۔ ۱۴۴۱۔ ۱۴۴۲۔ ۱۴۴۳۔ ۱۴۴۴۔ ۱۴۴



جائے تاکہ ان کا حق بھی ادا ہو۔

۲- حدیث پر عمل کرتے ہوئے شکر ادا کرنا ہے تو محفل و نفل کا تقاضا یہ ہے کہ شکر اسی نوعیت کا ہو جس کو عیت کا شکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا اور وہ روزہ ہے۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اسی چیز کو اختیار فرمایا کرتے تھے جو افضل ہوتی تو افضل روزہ ہے لہذا سنت کی صحیح پیروی اور ترجیحی کرتے ہوئے اس دن روزہ رکھا جائے اور کہا جائے اس دن ہمارے سرکارِ دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے، لہذا آپ کی ولادت کی خوشی میں ہم شکر اور روزہ رکھتے ہیں۔ جب کہ عاشقانِ رسول کا حال یہ ہے کہ اس دن وہ کھانے کھاتے ہیں جو پورے سال انہیں میسر نہیں ہوتے۔

۳- آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو ہر چیز کو تعظیم بجالاتے اور روزہ رکھتے اور عاشقانِ رسول صرف سال میں ایک مرتبہ جشن مناتے ہیں؟ اگر حدیث سے جشن کا اثبات ہوتا ہے تو پھر ہر چیز کے دن محفل میلاد منعقد کرنی چاہیے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سال میں اڑتالیس بار تعظیم بجالاتے اور آپ صرف ایک خاص دن ۱۲/ ربیع الاول کو جشن مناتے جو مختلف دنوں میں آتا ہے۔ یہ شرع میں اپنی رائے سے دخل اندازی ہے۔

۴- جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر کے دن کو روزے کے لئے خاص نہیں کیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر اور جمعرات دنوں دن روزہ رکھتے تھے اور وجہ یہ بیان کی: تعرض الأعمال یوم الاثنين والخميس فاحب ان تعرض عملی وأنا صائم۔ (۱)

۵- ادائے شکر میں روزے سے بڑھ کر محفل منعقد کرنا اور اس میں طرح طرح کے تکلفات کرنا زیادت فی الدین ہے جو ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ کی وجہ سے جائز نہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْلُبُوا بُيُوتَكُمْ بِدِينِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَقْبُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾۔ روزے سے بڑھ کر باقی لوازمات کا التزام کرنا اسی طرح ہے جیسے کوئی مغرب کی سنتیں دو کے بجائے تین یا چار رکعات پڑھے اور کہے کہ دو رکعات تو حدیث سے ثابت ہیں اور باقی اضافہ میں نے مزید ثواب حاصل کرنے کے لئے کیا ہے۔

۶- یہ بات واضح ہے کہ خوشی کے دن روزہ رکھنا جائز نہیں۔ عید کے دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیوں کہ وہ خوشی کے دن ہیں۔ اگر یہ خوشی اور عید کا دن ہوتا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس میں روزہ نہ رکھتے، بلکہ



روزہ رکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا کہ اس دن کو عید کا دن مت بنانا۔ جس طرح یہود و مسیح کو عید مناتے تھے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہا قاعدہ روزہ رکھنے کی ترغیب دی اور فرمایا کہ روزہ رکھا کر عید میں ان کی مخالفت کرو۔

جس طرح بیچ وقتہ نماز کے اوقات پر قیاس کرتے ہوئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فی الجملہ نماز ثابت ہے، لہذا پانچ کے بجائے چھ یا سات وقت جماعت کرائی جائے یا رمضان کے روزے کے پیش نظر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فی الجملہ روزے کی فرضیت ثابت ہے لہذا اگر کسی اور مہینے میں بھی بطور فرض روزے رکھے جائیں تو جائز ہے یا حج کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ فی الجملہ حج ثابت ہے، لہذا اس سال میں ایک اور حج کا اضافہ کیا جائے۔ کیوں کہ شرعی مقادیر صرف شارع کے بیان سے ثابت ہیں۔ ان میں از خود زیادتی، تخصیص و تعین ناجائز و بدعت ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تخصیص و تعین بدعت و ناجائز ہے۔

**مشبہہ:** علامہ سقاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا كان أهل الصليب اتخذوا ليلة مولد نبیہم عيداً فاهل الإسلام أولى بالتكريم وأجدر .

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ جشن عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانے میں نصاریٰ کا شبہ پایا جاتا ہے اور یہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: لتبعن سنن من كان قبلکم شبراً بشبر وفراعاً بفراع حتی لو سلکوا حجر ضب لدخلتموه کی رو سے جائز نہیں، کیوں کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: من تشبه بقوم فهو منهم۔ اور صاحب المحرور وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ اہل کتاب کی مشابہت جائز نہیں۔ لہذا علامہ سقاوی رحمہ اللہ کا یہ قول اور اس کی بنا پر جشن منانا قطعاً درست نہیں۔

۲- جب نصوص اور مجتہدین کے اقوال سے بوجہ تعقید و تعین ان امور کا بدعید سید ہونا ثابت ہو گیا تو ان کے مقابلے میں ملا علی قاری یا کسی کا قول قابل قبول نہیں، سب فضول ہے۔ (۱)

۳- نصاریٰ نے چمشی ہجری سے میلاد عیسیٰ علیہ السلام منانے کا آغاز نہیں کیا، بلکہ وہ تو شروع سے یہ مناتے چلے آ رہے ہیں۔ حضرات صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین سب کے زمانے میں یہ ہوتا رہا۔ نصاریٰ انتہائی شان و شوکت سے اپنے نبی کا جنم دن مناتے رہے۔ ان میں سے کسی کے ذہن میں یہ خیال نہ گزرا کہ ہم

بھی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حق ادا کریں تاکہ اسلام اور اہل اسلام کی شوکت ظاہر ہو؟!

علامہ اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سبب داعی اس کا قدیم ہے، خواہ وہ فرح ہو یا اظہار شوکت کیچھ؟ اسلام ہو کہ وہ بھی قدیم ہے۔ بہر حال ان میں سے جو بھی سبب ہو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ سبب حضور صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ و غیر القرون کے زمانے میں بھی موجود تھا اور وہ حضرات قرآن و حدیث کو خوب سمجھنے والے تھے اور ایسا سمجھتے تھے کہ اس کو دیکھ کر اب اجتہاد کو جائز نہیں رکھا گیا۔ پس جب مسلم ہو چکا کہ وہ کتاب و سنت کو ہم سے زیادہ سمجھنے والے تھے اور یہ سبب بھی اس وقت موجود تھے، یعنی اظہار فرح اور شوکت اسلام کی اس وقت بھی ضرورت تھی، بلکہ اس وقت سے زیادہ ضرورت تھی، مگر ان حضرات نے اس پر عمل نہیں کیا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی کلیہ میں داخل کرنا اس کا صحیح نہیں اور یہ بالکل ہر مستحکم اور جدید ہے کہ جس کی کچھ اصل نہیں اور بدعت کی حقیقت یہی ہے کہ غیر دین کو دین سمجھ کر کیا جائے اور اس کو یہ لوگ دین سمجھتے ہیں۔ پس یہ بدعت واجب الترمک ہے۔ (۱)

### میلا و منانا بدعت ہے

علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عمل المولد الشریف لم ينقل عن أحد من السلف الصالح فی

القرون الثلاثة الفاضلة ، وإنما حدث بعدہ (۲)

امام ظہیر الدین جعفر الترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: هذا الفعل لم يقع فی الصدر الأول من السلف

الصالح مع تعظیمهم وحبهم له إعظاماً وصحبة لا يبلغ جمعنا الواحد منهم ولا ذرة منه ..... ولا خير

فیما لم یعمله السلف الصالح ، فقد قال صلی اللہ علیہ وسلم : لا یصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح

أولها. (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: أصل عمل المولد بدعة لم تنقل عن أحد من السلف الصالح

من القرون الثلاثة . (۴)

(۱) میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ص : ۱۲۲ .

(۲) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد : ۳۶۲/۱ .

(۳) سبیل الہدی والرشاد ، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد : ۳۶۴/۱ .

(۴) سبیل الہدی ، الباب الثالث عشر فی أقوال العلماء فی عمل المولد : ۳۶۶/۱ .

علامہ قاضی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا أعلم لهذا المولد أصلاً في كتاب ولا سنة، ولا ينقل عمله عن أحد من علماء الأمة الذين هم القدوة في الدين المتمسكون بآثار الصالحين المتقدمين، بل هو بدعة أحدثها البطلون، وشهوة نفس اعتنى بها الأكثرون. حرید فرماتے ہیں کہ احکام پانچ ہیں: واجب، مندوب، مباح، مکروہ، حرام۔

واجب تو بالاجماع نہیں۔ اسی طرح مندوب بھی نہیں، کیوں کہ مندوب اسے کہتے ہیں جو شرعاً مطلوب ہو اور اس کے تارک کی مذمت نہ کی جائے۔ عمل میلاد کی نہ شرع نے ترفیب دی اور نہ ہی صحابہ، تابعین اور حدیثین علماء کے فعل سے ثابت ہے۔ اسے مباح بھی نہیں کہا جاسکتا، کیوں کہ بالاجماع یہ بات ثابت ہے کہ دین میں نئی بات نکالنا مباح نہیں۔ لہذا لازمی طور پر مکروہ یا حرام ہے۔ (۱)

امام ابو عمرو بن عطاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لا يزال الناس بخير ما تعجب من العجب ا هذا مع أن الشهر الذي ولد فيه صلى الله عليه وسلم - وهو ربيع الأول - هو بعينه الشهر الذي توفي فيه، فليس الفرح بأولى من الحزن فيه. (۲)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ سے سوال پوچھا گیا الموالد والاذکار التي يفعلها كثير من الناس في هذا الزمان هل هي سنة أم فضيلة أم بدعة؟ فإن قلتم: إنها فضيلة، فهل ورد في فضلها أثر عن السلف أو شيء من الأخبار؟

جواب میں فرماتے ہیں: الموالد والاذکار التي تفعل عندنا أكثرها مشتمل على خير كصدقة وذكر وصلاة وسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومدحه، وعلى شر بل ضرر لو لم يكن منها إلا رؤية النساء للرجال الأجانب، وبعضها ليس فيها شر لكنه قليل نادر، ولا شك أن القسم الأول ممنوع للقاعدة المشهورة المقررة: أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، فمن علم وقوع شيء من الشر فيما يفعله من ذلك فهو عاص آثم، وبفرض أنه عمل في ذلك خيراً أفر بما خيره لا مساوى شره، ألا ترى أن الشارع صلى الله عليه وسلم اكتفى من الخير بما تيسر، وفطم عن

(۱) سبل الہدی والرشاد، الباب الثالث عشر فی اقوال العلماء فی عمل المولد: ۳۶۸/۱.

(۲) سبل الہدی، الباب الثالث عشر فی اقوال العلماء فی عمل المولد: ۳۶۹/۱.

جميع أنواع الشر ، حيث قال : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، فتأملہ تعلم ما قررته من أن الشر وإن قل لا يرخص في شيء منه ، والخير يكفي منه بما تيسر . (۱)  
ایک اور جگہ فرماتے ہیں تو نظیر ذلك فعل كثير عند مولده صلى الله عليه وسلم ووضع أمه له من القيام ، وهو أيضاً بدعة لم يرد فيه شيء ، على أن الناس إنما يفعلون ذلك تعظيماً له صلى الله عليه وسلم ، فالعوام معذورون لذلك بخلاف الخواص . (۲)

قاضی شہاب الدین دولت آبادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں : وما يفعله الجهال على رأس كل حول في شهر ربيع الأول ليس بشيء ، ويقومون عند ذكر مولده صلى الله عليه وسلم ، ويزعمون أن روحه صلى الله عليه وسلم يحيى ، فزعمهم باطل ، بل هذا الاعتقاد شرك ، وقد منع الأئمة الأربعة مثل هذا . (۳)

قاضی نصیر الدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں : وقد أحدث بعض جهال المشايخ أموراً كثيرة لا نجد لها أثراً في كتاب ولا في سنة ، منها القيام عند ذكر ولادة سيد الأنام عليه التحية والسلام . (۴)  
علامہ شمس علی رحمہ اللہ اصول البیان میں آیت ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾ کے ضمن میں مجوزین میلاد کی آراء نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : فهذا الكلام الذي يقتضى قبح صوم يوم المولد وجعله كيوم العيد من غير استناد إلى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا قول أحد من أصحابه ولا من تابعيه ، ولم يقل به أحد من الأئمة الأربعة ولا من فقهاء الأمصار المعروفين الذي أدخله بعض المتأخرين في مذهب مالك ، ومالك يرى منه براءة الشمس من اللحم ، ولم يجز على أصول مذهب ، لأن علة تحريم صوم يوم العيد والنظر عنده أن الله تعالى يكلف عباده في كل سنة عبادتين عظيمتين ، والأمر بهما عام لكل من يستطيعهما ..... فإلحاق يوم المولد بيوم العيد إلحاق

(۱) الفتاوى الحديثة ، مطلب الاجتماع للموالد والأذکار ، ص : ۲۰۲ .

(۲) الفتاوى الحديثة ، مطلب في أن القيام في أثناء مولده الشريف بدعة ، ص : ۱۱۲ .

(۳) تحفة القضاء بحواله فتاوى مولانا شمس الحق عظیم آبادی ، سوال : ۳۲ ، ص : ۱۶۶ .

(۴) طريقة السلف بحواله فتاوى مولانا شمس الحق عظیم آبادی ، سوال : ۳۲ ، ص : ۱۶۶-۱۶۷ .

غیرہ مقامات آمدے قیامی کردند، چه زمان نبوت افضل تر از زمان ولادت بود، علاوه از این قیام وقت ذکر ولادت ہم مطلقاً معمول بہ نیست، بلکہ مقید است بآنکہ مجلسی باشد کہ آن را مجلس مولود نامند، ولوازمات و ہیئت مجلس در آن مرغی و ملحوظ باشند آن وقت قیام ضروری است والا لا، مثلاً واعظ بر منبر نشسته در مجلس وعظ ذکر ولادت شریف بیان کند، کسی را از سامعین خیال قیام ہم بخاطر غواہ گذشت، چه جائے قیام؟ پس ہو ید است کہ قیام بنا بر اعظام خیر الایام نیست، بلکہ از شعار ولوازم مجلس است فقط۔

واہتمام مجلس زائد تر از اہتمام نماز جماعت، بلکہ نماز جماعت را، و بعض ایشاں نفس صلوة را ہم گذارند، لیکن حضور مجلس مذکور را واجب تر از نماز دانند، ایں ہمہ خواہش ہائے نفسانیہ سرزدی شود إلا ماشاء اللہ، و حضور صبیان و نسوان و فساق و تارک صوم و صلوة و تماشا گاہ از کثرت قتادیل و غیرہ آلات روشنی و فروش نفیسہ و گلدستہ ہائے عجیبہ ساختن و تلاش خوانندہ خوش آواز گو امر و حسین باشد و غزلہا و اشعار سرود و نغمہ خواندن ایں جنس مجالس در زمان صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین گاہے یافتہ نہ شدہ جلاشا و کلا، بلکہ بر جنس مجالس صادق می آید ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَ غَرْتَهُمْ السَّخِیۡۃُ الدُّنْیَا﴾ [الأعراف : ۵۱] نعوذ باللہ من شرور أنفسنا ومن سیات أفعالنا ، اللهم اجعلنا من التوابین ومن المتطہرین الذین لا خوف علیہم ولا هم یحزنون بحرمۃ النبی الممجد والہ الامجد یدک الخیر ، و کنت علی کل شیء قدید ، اللهم أرنا الحق حقاً والباطل باطلاً . امین . حررہ احمد علی سہارن پوری۔ (۱)

### علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا فتویٰ

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے محفل میلاد کے متعلق جو فتویٰ وہ درج ذیل ہے۔

سوال: مجلس مولود میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے ذکر کے وقت تعظیماً کھڑا ہونے کا جو رواج اس وقت ہو رہا ہے اس کھڑا ہونے کو واجب سمجھا درست ہے یا نہیں؟ اگر واجب نہیں تو واجب کافئی دینے والا گناہ گار ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس درجے کا؟

الجواب: اس وقت کھڑا ہونا قرونِ ثلاثہ میں کہیں ثابت نہیں۔ جناب فخر عالم علیہ السلام کی سیر اور حالات کا ان قرون میں بطریق وعظ و تدریس مذاکرہ و تھیٹ بار بار ہوتا تھا، مگر کسی روایت میں ثابت نہیں کہ ولادت

کے ذکر کے وقت کوئی کھڑا ہوا ہو یا کہیں فجر عالم علیہ السلام نے اس کا انتخاب یا کچھ ادب کی طرح ارشاد فرمایا ہو۔ یہ بات کہ خود جناب فجر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے کوئی کھڑا ہو خارج بحث ہے، اس کو اس پر قیاس کرنا محض جہالت ہے۔

کلام اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے ذکر کے وقت جیسا کہ سہمائے زمانہ کا معمول ہے کہیں ثابت ہو تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔ اولاً تو یہی دلیل اس کے بدعت اور غیر اصل ہونے کے لئے کافی ہے، اور جب اس پر اس قدر غلو ہے کہ عوام جہال اس کو واجب جاننے لگیں اور تارک پر ملامت کریں تو خواہ مخواہ منکر اور بدعت سید ہو جائے گا۔ یہ ایک امر محدث ہے، اگر کسی امر ثابت جائز کو بھی عوام واجب سمجھنے لگیں تو وہ بھی ناجائز منکر ہو جاتا ہے۔

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ: "لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلواته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه، لقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ينصرف عن يساره. متفق عليه."

وقال علي القاري في شرح المشكوة في شرح هذا الحديث: "من أصر على أمر مندوب وجعله عزماً، ولم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال، فكيف من أصر على بدعة أو منكر."

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: "وما يفعل عقيب الصلوة مكروه؛ لأن الجهال يعتقدونها سنة أو واجبة، وكل مباح يودي إليه فمكروه."

اولاً تو یہی ثابت ہوا کہ اس قیام کا ثبوت کہیں احادیث یا آثار صحابہ سے قولاً و تقریراً و فعلاً ہرگز نہیں ہو سکتا تو یہ امر محدث ہے۔ ثانیاً اگر فرضاً کچھ ہو بھی جائے تو واجب، سنت مستحب تو کسی طرح نہیں ہو سکتا، کیوں کہ واجب وہ عمل ہے کہ نص قطعی الثبوت ظنی الدالات سے ثابت ہو یا ظنی الدالات قطعی الثبوت سے ثابت ہو اور یہاں قیام کے باب میں کوئی نص ہی نہیں، نہ قوی نہ ضعیف۔ اور سنت اس حکم کو کہتے ہیں کہ اس پر آپ علیہ السلام یا خلفائے راشدین کی مواظبت ثابت ہو، جب قیام کے باب میں کچھ ثبوت ہی نہیں اور ایک بار بھی اس کا فعل نہیں تو سنت کیا مندوب و مستحب بھی نہیں ہو سکتا۔



جماعتِ صلوٰۃ باشد، وپس وپیش طوم و مذموم شرعی دانند، دریں وقت لازم است کہ ایں مستحب را ترک کند، و بجائے آن بدیکر وظیفہ مستحبہ عملی از اعمال شریعہ مندوبہ مثل صلوٰۃ و سلام بر نبی علیہ السلام و تسبیح و تہلیل و غیرہ از نوافل صلوٰۃ و موم و اذکار مخلوط مشغول شدند۔

چنانچہ در حدیث صحیحین و غیرہ از عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ از اجلہ صحابہ و ملازم محبت و خدمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در حضور و غیور پیشوائے قرائے صحابہ کبار اند و در خدمت خفیہ استدلال بقول فضل او شاں اکثر مرویت : " لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلواته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن محبته ، لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ينصرف عن يساره . " متفق عليه . آورده فی مشکوٰۃ فی باب الدعاء فی التشهد .

قال صاحب المجمع ، ص : ( ۲۴۴ ) : " واستنبط منه أن المندوب ينقلب مكروهاً إذا خيف أن يرفع عن رتبته . "

قال الطيبي شارح المشكوٰۃ فی شرح الحديث المذكور : أن من أصر على أمر مندوب وجعله عزماً ، ولم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال ، فكيف من أصر على بدعة أو منكر . "

یعنی فعلی مستحب را واجب دانستن بدعتی سیدہ است ، و اگر از بجا آوردن مستحب در عقیدہ عوام و جوب متصور گردد و ترک آن مستحب است ، و ایں ہمہ در صورتیکہ کدام تہجد غیر مشروع یعنی قیدیکہ از طرف شارع مقید بآن نباشد زائد کردہ نہ شود ، و اگر زائد کردہ شود یعنی مطلق را مقید کردہ آید یا مقید را مطلق کنند با چیزیکہ بالائے حدیکہ در شرع ثابت نہ گشتہ افزون نماید گویا دلت فی نفسہ مستحب باشد یا مباح این ہمہ از بدعت است ، چنانچہ در مشکوٰۃ فی باب العطاس آورده : " عن نافع : أن رجلاً عطس إلى جنب ابن عمر ، قال : الحمد لله والسلام على رسول الله ، قال ابن عمر : وأنا أقول : الحمد لله والسلام على رسول الله ، وليس هكنا علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، علمنا أن نقول : الحمد لله على كل حال . رواه الترمذی . "

پس کلمہ " و السلام علی رسول اللہ " مجملہ مستحبات مقصودہ و اعمال قاضیہ است ، لیکن چونکہ با وظیفہ عطس زائد کرد ، عبد اللہ بن عمر بر آن انکار کرد ، پس انعقاد مجلس میلا د بایں وجه کذا یہ متعارف یعنی حاضر آوردن شیرینی ،



دار تکلیف تکلیفات از فرش و بساط چراغ و قادیلی وغیرہ آلات روشنی زائد علی الحاجت، و اجتماع صفار و کبار، بلکہ زمان و امارہ، و خواندن اشعار بسرو و دھن، و روایت ہائے بے اصل موضوعہ، و مباہلہ در جہر و قہر خواندن صلوات و تسلیم، و دعاۃ بر کس و ناکس بلہاس ہائے غیر مشروعہ و ریش ہائے مخلوقہ، و بایں ہمہ منکرات آن را مجلس رسول نام نہاد، بلکہ محفل نزول روح پر نفوح حضرت علیہ السلام پنداشتہن مشابہت حرکات ناشائستہ رفتہ رفتہ کہ تمثال رونق و قہر حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ساقی، و آثار مہبط ارواح امامین مرحومین تصور کردن، و زیارت تعزیرہ را از زیارت حضرت حسین قرار دادن، و مثل مرثیہ خوانان جوانی و سلامی مقرر نمودن مستبعد از طریقہ سنت سنیہ است و بکید شیطان مغرور بود۔

اما ذکر خالص احوال برکت اشتغال آن حضرت علیہ السلام بر طریقی مشروع درود فرستادن بر روح پاک آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و دریافتن صفات و کمالات آن سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم موجب کثرت برکت و فراوان رحمت و شتر خیرات دارین و فتح رفعت درجات شائستہ است۔ رزقنا اللہ تعالیٰ و جمیع المؤمنین بہرکۃ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم و صحبہ اجمعین۔ آمین۔

و قیام عند ذکر الولادة ثبوت آن بزمانہ صحابہ و تابعین و جمیع تابعین و ائمہ مجتہدین اصلاً نہ شدہ، و در زمان حیات آن سرور علیہ السلام صحابہ برائے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قیام نمی کردند، بجز آن کہ حضرت را خوش نمی آید، چنانچہ ترمذی مطبوعہ دہلی، ج ۱: (۱۱۲) و ارداست: "عن أنس، قال: لم یکن شخص أحب إليهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، و كانوا إذا راوه لم يقوموا، لما يعلمون من كراهته لذلك. وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب."۔

و بعد وقایع آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وجود قیام وقت ولادت شریف در قرون ثلاثہ ثابت نیست، پس قیام کردن وقت ذکر ولادت شریف امر محدث است لا اصل له۔ در سیرت شامی آورده: "جرت عادة كثير من المحبين إذا سمعوا بذكر وضعه عليه السلام أن يقوموا تعظيماً له صلى الله عليه وسلم، وهذا القيام بدعة، لا أصل لها."۔

و نیز باید دانست کہ آنکہ قیام می نمایند برائے تعظیم سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نمی کند، بلکہ یکے از لوازمات و شعار مجلس معبودہ محدثہ است، چه اگر برائے تعظیم آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم می کردند موقوف بذکر ولادت نبود، بلکہ ہر گاہ کہ ذکر تشریف آوردن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم در مسجد یاد کردام مجلس و یا کہ وقت قدوم شریف از سفر غزوہ و حج

لیس لا أساس له ؛ لأنه إلحاق ليس بجامع بينهما ، ولا نفى فارق ، لا إلحاق البتة إلا بجامع أو نفى فارق ، وكل من لم يطمئن الله بصيرته يعلم أن الحق الذي لا شك فيه هو اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ومعلوم أن جعل يوم المولد كيوم العيد في منع الصوم لم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ولا أحد من الأئمة الأربعة ؛ فهو تشريع لاستباح قربة الصوم ومنعها في يوم المولد من غير استناد إلى وحى ولا قياس صحيح ، ولا قول أحد ممن يقتدى به .

ولا يخفى أن ادعاء وجود نعم الله كمولد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على استباح طاعة الله بالصوم في أوقات وجود تلك النعم ظاهر الفساد ؛ لأن المناسب لنعم الله هو طاعته بأنواع الطاعات كالصوم ، ولذا تجد الناس ينظرون صوم اليوم الذي ينعم الله عليهم فيه بشفاء المريض أو إتيان الغالب ، وهذا أمر معروف ، وهو المعقول لا عكسه .

ومما يوضح هذا أن إنزال القرآن العظيم هو أعظم نعمة على البشر ، ولأجل ذلك علمهم الله حمدته تعالى على هذه النعمة العظمى في أول سورة الكهف في قوله تعالى : الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ، وقد بين تعالى أنه أنزل هذه النعمة في شهر رمضان ، فكان نزول هذه النعمة في شهر رمضان مقتضياً لصومه لا لجعل أيامه أعياداً يستقبح صومها ؛ لأن الله تعالى قال : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (١)

علامہ محمد رشید رضا رحمہ اللہ تفسیر منار میں آیت ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں: الموالد أسواق الفسوق ، فيها خيام العواهر ، وحانات للخمر ، ومراقص يجتمع فيها الرجال لمشاهدة الرقصات الكاسيات العاريات ، ومواضع أخرى لضرب من الفحش في القول والفعل يقصد بها إضحاك الناس ، وبعض هذه الموالد يكون في المقابر ، ويرى بعض كبار مشايخ الأزهر يتخطون هذا كله لحضور موالد الأغنياء في السرادات والقباب العظيمة التي يضربونها وينصبون فيها الموالد المرفوعة ، ويوقدون الشموع الكثيرة احتفالاً باسم صاحب المولد ، ويهني بعضهم بعضاً بهذا العمل الشريف في عرفهم .

وذكر الأستاذ الإمام عند شرح مفاسد الموالد هنا أن بعض كبار الشيوخ في الأزهر دعوا  
مرّةً للعشاء عند أحد المحتفبين ، فأبى ، فقبل له في ذنث ، فقال : إني لا أحب أن أكثر سباً  
الفاسيق ؛ فإن هذه الموالد كلها منكرات ، ووصف ما يمر به المدعو قبل أن يعس إلى موضع  
الطعام ..... ولم يكن في القرون الأولى شيء من هذه التقاليد والأعمال التي نحن عليها ، بل ولا في  
الثاني ، ولا يشهد لهذه البدع كتاب ولا سنة ، وإنما سرت إلينا بالتقليد أو العدوى من الأمم الأخرى  
؛ إذ رأى قومنا أمثال هذه الاحتفالات فظنوا أنهم إذا عملوا مثلها يكون لديهم عظمة وشأن في  
نفوس تلك الأمم ، فهذه النوع من اتخاذ الأنداد كان من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما  
سقطوا فيه . (۱)

علامہ احمد علی سہارن پوری رحمہ اللہ کا فتویٰ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوال: مجلس میلا شریف بکدام طریق جائز است و بکدام صورت ناجائز بلاروی و زیبا بیان باید کرد.

جواب: ذکر ولادت شریف بنعمیر ماصلی اللہ علیہ وسلم ۱- برویت صحیحہ ۲- در اوقاتے کہ از وظائف واجبہ خالی  
باشد ۳- بکلیحے کہ خلاف طریقہ صحابہ و اہل قرون ثلاثہ نباشد ۴- و محتاجندے کہ توہم شرک و بدعت را در آں محتاجش  
نباشد ۵- و بادایے کہ مخالف سیرت صحابہ کہ از صدق ما انا علیہ واصحابی . بیرون نہ رود ۶- و بکلیحے کہ خالی  
باشد از کمروہات شرعیہ باعث موجب برکت است ۷- بشرطیکہ بصدق نیت و اخلاص باشد ، و در عقیدہ از جملہ اذکار  
حسنہ و مندوبہ غیر مقید بوقت من الاوقات باشد ، پس کسے را از اہل اسلام نمی دانم کہ چہیں ذکر را غیر مشروع و یا بدعت  
پندارد۔ واللہ تعالیٰ اعلم .

آرے بعض اوقات التزام بعض امر مستحب چنان کردہ می شود کہ عملاً بصورت واجب می نماید و باین ہمہ اگر  
اعتقاد غلط بوجوب آن نیست در حق او بدعت نخواہد شد ، لیکن ہر گاہ کہ این چہیں امر بوجہ اصرار و تکرار بار بار باعث  
لرؤم در اعتقاد عوام می گردد ، پس اکنون ترک آن مستحب است ، چہ جائیکہ اکثر عوام و بعض علمائے علوم الدنیا کہ از تحقیق  
سنت و بدعت حقیقہ و افتراء اند آں مستحب را مثلی واجب در عمل آرند ، بلکہ تارکش را در اعتقاد خود بدتر از اں شمارند کہ تارک

نہایت الابرار کوئی عرق ریزی کرے تو جواز و اباحت تک نوبت آئے گی، مگر مباح کو سنت واجب جاننے سے پھر منکر و بدعت ہو جائے گا جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود، ملا علی قاری کے قول اور عائشہؓ کی روایت سے واضح ہو گیا۔ بہر حال اس قیام کو واجب رکھنا حرام ہے اور کہنے والا فاسق مرتکب کبیرہ ہے، کیوں کہ جس شخص کو شارع منع فرمائے وہ اس کو واجب کہتا ہے تو محض شرع غرہ کی مخالفت ہوئی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُضِلْ مِنْكُمُ الْبُتُورَ فَمَا يَشَاءُ مِنْهُ فَيُضِلْهُ يَضِلْ﴾۔

الحاصل: ولادت کے وقت قیام ہی واجب یا تو یہ ہے کہ یہ لوگ کسی موضوع روایت کو جواز کی دلیل بناتے ہیں یا کسی قول یا کسی بزرگ کے فعل سے دلیل پکڑتے ہیں۔ معلوم ہو چکا کہ موضوعات اور بزرگان دین کے اقوال و افعال سے ندب و جواز ثابت نہیں ہوتا جب تک کوئی دلیل شرعی نہ ہو تو ایسی صورت میں ہرگز ندب وغیرہ کا ثبوت نہیں۔ اور جو بزرگ خود وہ ثابت جان رہے ہیں تو بھی واجب وہو کہ جاننے کی صورت میں بدعت ہو جائے گا۔

یابہ وجہ ہے کہ آپ علیہ السلام کی روح پاک عالم ارواح سے عالم شہادت میں تشریف لائی، اس کی تعظیم کے لئے قیام ہے تو یہ بھی محض حماقت ہے، کیوں کہ اس وجہ کے اعتبار سے قیام کرنا تو صرف ولادت شریفہ کے وقوع کے وقت ہونا چاہیے۔ اب ہر روز کون سی ولادت کر رہی ہوتی ہے؟ لہذا روزانہ ولادت کا اعادہ تو بنود کے سامنے کھٹیا کی طرح ہے کہ ہر سال کرتے ہیں یا روافض کی طرح ہے کہ اہل بیت کی قبل شہادت ہر سال مناتے ہیں۔ معاذ اللہ! سامع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کا مظہر اور یہ خود قبیح حرکت قابل بوم و حرام و فسق ہے۔ بلکہ یہ لوگ اس قوم سے بڑھ کر بوئے ہیں وہ تو منہجین تاریخ پر کرتے ہیں۔ ان کے یہاں کوئی قیدی نہیں جب چاہے یہ خرافات فرضی بتاتے ہیں۔ شرع میں اس امر کی کہیں نظیر ہی نہیں کہ کوئی فرضی امر مظہر اگر اس کے ساتھ حقیقت والا معاملہ کیا جائے، بلکہ یہ شرع میں حرام ہے، لہذا اس وجہ سے یہ قیام حرام ہوا اور موجب تشابہ کفار یا فساق مظہر۔

یابہ وجہ ہے کہ ان مبتدعین کے زعم فاسد میں روح پر فتوح اس مجلس پر اثر اور معاصی اور غیر مشروعات، مجمع فساق و فجار، و مختصر بدعات و مشرور میں تشریف لاتی ہے۔ معاذ اللہ! اگر یہ عقیدہ ہے کہ آپ عالم غیب ہیں تو یہ عقیدہ خود شرک ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ۵۹] الآية ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكُنْتَ مِنَ الْخَبِيرِ وَمَا مَسْنِي السُّوْءُ﴾ [الأعراف: ۱۸۸] الآية اس عقیدے کی بنا پر قیام کرنا خود شرک ہے۔ اور جو عالم الغیب نہیں کہتے، مگر تشریف آوری کے لئے دوسری دلیل و حجت پیش کرتے ہیں تو

خوب سمجھ لو باب عقائد میں نص قطعی واجب ہے۔ آحاد و ظلمات سے عقیدے کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ ضعاف موضوعات سے اس کا اثبات کیا جائے تو تشریف آوری کے باب میں کون سی قطعی روایت ہے جس پر یہ عقیدہ کیا جائے؟ تو بس یہ عقیدہ محض اتباع ہوا و کید شیطان ہے۔ ایسی صورت میں یہ قیام بایں دُعم گناہ کبیرہ ہوگا۔

الحاصل: صورتِ اولیٰ میں یہ قیام بدعت و منکر، دوسری صورت میں حرام و فحش، تیسری صورت میں کفر و شرک اور چوتھی صورت میں اتباع ہوا و کبیرہ ہے اور کسی وجہ سے شروع و جائز نہیں، پھر اس کو واجب کہنا شارع کی صریح مخالفت کر کے کافر و فاسق ہوتا ہے۔ نجانا اللہ تعالیٰ منہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اہل فہم پر تقریر کے ضمن سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہمارے زمانے کی یہ مجلس میلاد خود بدعت و منکر ہے۔ شرعاً اس کے جواز کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ واللہ الہادی الی سبیل الرشاد۔ فقط بکبر الہی رحمۃ ربہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ (۱)

### مرحہ جشن میلاد کی تردید شرح معنیہ کی عبارت سے

علامہ ظیل احمد سہارن پوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شرح معنیہ کی عبارت کو اس محلّ مولود سے کافی مناسبت ہے، اور اس سے اس مجلس کی کراہت واضح ہو جاتی ہے۔ صلوٰۃ الرقاب ایک نقلی نماز ہے جو چار سو سال بعد حادث ہوئی، ایسا ہی شبِ برأت کی نماز ہے۔ شارح معنیہ نو اہل مستحبہ کے بیان کے بعد ان کی کراہت کے متعلق لکھتے ہیں:

”وبعد ذلك فالصلوة خير موضوع ما لم يلزم منها ارتكاب كراهية، واعلم أن النفل بالجماعة على سبيل التداعى مكروهة على ما تقدم ما عدا التراويح وصلوة الكسوف وصلوة الاستسقاء، فعلم أن كلاً من صلوٰۃ الرغائب ليلة أول جمعة من رجب، وصلوة البراءة ليلة النصف من شعبان، وصلوة ليلة القدر ليلة السابع والعشرين من رمضان بدعة مكروهة..... وقال أبو الفرج بن الجوزي وأبو بكر الطرسوسي: صلوٰۃ الرغائب موضوعة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذب عليه.

وقد ذكروا الكراهتها وجوهاً: منها: فعلها بالجماعة، وهي نافلة، ولم يرد به الشرع.

ومنها: تخصيص سورة الإخلاص والقدر، ولم يرد به الشرع.

ومنها: تخصيص ليلة الجمعة دون غيرها، وقد ورد النهي عن تخصيص يوم الجمعة بصيام

إمام الكلام للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.

إمعان النظر للعلامة محمد أكرم السندى، شاه ولى الله أكادنى، خيلر آباد.

انوار ساطعة مع براهمين قاطعة للعلامة عبد السميع رام پورى، دار الاشاعت.

أوجز المسالك للعلامة محمد زكريا الكاندهلوى، دار القلم دمشق.

الباعث الحثيث للعلامة الحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الكتب القاهرة.

الباعث لإنكار البدع

بدائع الفوائد للحافظ شمس الدين ابن القيم.

بداية المجتهد للعلامة أبى الوليد أحمد بن رشد القرطبى، عباس أحمد الباز مكة.

البداية والنهاية للحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الفكر.

بذل القوة للعلامة محمد هاشم التوى، لجنة إحياء الأدب السندى.

براهمين قاطعة للعلامة خليل أحمد السهارنفورى، دار الاشاعت.

بوادى النواذر للعلامة أشرف على التهانوى، اداره اسلاميات لاهور.

تاريخ جوزجان للعلامة أبى القاسم.

التحرير لابن الهمام

تحفة الأحوذى للعلامة عبدالرحمن المبار كفورى، المكتبة السلفية مدينة منورة.

تحفة الأخيار للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.

تحفة العلماء للعلامة التهانوى، تأليفات أشرفية.

تدريب الراوى للحافظ جلال الدين السيوطى، قديمى.

تذكرة الحافظ للحافظ أبى عبيد الله محمد بن أحمد الذهبى، إحياء التراث العربى.

التعريفات للجرجاني، دار المنار.

تعليق الشيخ العلامة الألبانى على المشكوة، المكتب الإسلامى.

التعقبات على الموضوعات للحافظ جلال الدين السيوطى، المكتبة الأثرية، شيخوپوره.



- التفسير البيضاوي للعلامة عبدالله بن عمر، مصطفى البابي الحلبي مصر.
- تفسير انخازن للعلامة علي بن محمد الخازن، حافظ كتب خانه كوثه.
- تفسير الجلالين للعلامة جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين السيوطي، قديمي.
- تفسير روح المعاني للعلامة شهاب الدين السيد محمود الألوسي، إحياء التراث العربي.
- تفسير الطبري للعلامة أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة.
- التفسير الكبير للإمام أبي عبدالله فخر الدين الرازي.
- تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين ابن كثير، سهيل اكيلى.
- تفسير المنار للعلامة محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية.
- التفهيمات للإمام شاه ولي الله الدهلوي.
- التقريب للحافظ ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة.
- تقرير الترمذى للإمام محمود حسن الديوبندى، سيعد.
- تلخيص الحبير لحافظ ابن حجر العسقلاني، نزار مصطفى الباز مكة.
- التمهيد للحافظ أبي عمر محمد بن عبدالبر المالكي
- تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد دكن.
- تهذيب الكمال للحافظ أبي الحجاج يوسف بن عبدالرحمن المزى، مؤسسة الرسالة.
- جامع بيان العلم وفضله للحافظ محمد بن عبدالبر المالكي، دار ابن الجوزي.
- جامع العلوم المقلب بدستور العلماء، مير محمد.
- الجامع لأحكام القرآن للعلامة أبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، رشيديه.
- جامع المسانيد والسنن للحافظ عماد الدين ابن كثير، دار الفكر، بيروت.
- الجنة لصديق حسن خان.
- الجوهرة المنيفة للعلامة حسين بن إسكندر الحنفي، دائرة المعارف النظامية حيدر آباد دكن.
- الجواهر النقي للعلامة علاء الدين بن علي المار دهنى، تاليفات اشرفية ملتان.



بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

بخاری میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو مسجد میں صلوٰۃ النضحیٰ پڑھتے دیکھ کر فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔ حالانکہ صلوٰۃ النضحیٰ سنت و مستحب ہے اور مسجد میں جانا بھی مستحب ہے، مگر چونکہ بایں اجتماع اس نماز کا مسجد میں پڑھنا نہ تھا تو اس کو بدعت فرمایا اور اس پر انکار کیا۔

حضرت عبداللہ بن مغفل صحابی رضی اللہ عنہ نے نماز میں فاتحہ کے ساتھ جہرا بسم اللہ کو بدعت و منکر فرمایا، حالانکہ بسم اللہ ذکر ہے اور جہر بڑ کر ممنوع نہیں، مگر چونکہ یہاں جہر مقول نہ تھا، اس کو بدعت فرمایا۔ یہ حدیث ترمذی و غیرہ کتب احادیث میں مذکور ہے۔

امام صاحب کے نزدیک عید الفطر میں راستے میں جہرا تکبیر کہنا بدعت ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہاں تکبیر خفیہ ثابت ہے۔ لہذا غیر مورد شرع میں جہر بدعت ہوا، حالانکہ جہر بالتکبیر والذکر مستحسن ہے۔

البحر الرائق میں ہے: "لأن ذكر الله إذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعاً ما لم يرد به الشرع۔"

عالمگیری میں ہے: "بكره للإنسان أن يختص لنفسه مكاناً في المسجد يصلي۔"

غرض ان سب سے یہی ثابت ہے کہ شارع کے کسی اطلاق کو شارع کی اجازت کے بغیر زمان، مکان یا وقت سے مقید کرنا بدعت ہے۔ لہذا اس کلیے سے جو تمام امت کا مسلمہ ہے اور ان احادیث و فقہائے مجتہدین کی روایات سے خوب محقق ہوا کہ "کسی حکم کو کسی وجہ سے متغیر نہیں کرنا چاہیے، نہ کسی سے نہ زیادتی سے، نہ تبدیلی و صف سے"۔ (۱)

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الباب والله أعلم بالصواب .



## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

- آثار السنن للعلامة محمد بن علي النيموي، إمداديه ملتان.
- اتحاف السادة المتقين، للعلامة محمد بن محمد الزبيدي، دار الكتب العلمية.
- الأجوبة الفاضلة للعلامة عبد الحي اللكهنوي، إدارة القرآن كراتشي.
- الإحكام في أصول الأحكام للعلامة الأمدى، مؤسسة الحلبي القاهرة.
- أحكام القرآن للجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت.
- إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، رشيدية.
- إرشاد الساري للعلامة شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، دار الكتب العلمية.
- الاستذكار للحافظ أبي عمر محمد بن عبد البر المالكي، إحياء التراث العربي.
- أشعة اللمعات للعلامة عبد الحق الدهلوي، نورية رضوية سكر.
- أصول الدين للعلامة الدكتور عبد الواحد، مجلس نشریات اسلام.
- أصول السرخسي للعلامة شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، قديمي.
- أضواء البيان للعلامة محمد امين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، دار كمال الفوائد.
- الاعتصام للعلامة أبي إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة.
- إعلاء السنن للعلامة ظفر أحمد العثماني، إدارة القرآن.
- إعلام الموقعين للعلامة شمس الدين ابن القيم، دار الكتب العلمية ودار الجبل.
- اقتضاء الصراط المستقيم للعلامة ابن تيمية.
- إكثار الملحدین للحافظ أنور شاه الكشميري، إدارة القرآن.

ولیلته بقیام .

ومنها : أن العامة يعتقدونها سنة من سنن النبي صلى الله عليه وسلم ، فيكون فعلها سبباً لكذبهم عليه صلى الله عليه وسلم . قلت : بل كثير من العوام يبلاد الروم يعتقدونها فرضاً ، وكثير منهم يتركون الفرائض ، ولا يتركونها ، وهو المصيبة العظمى .

ومنها : أن فعلها بغري قاصد وضع الأحاديث بالوضع والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومنها : أن الاشتغال بقراءة السور مما يخل بالخشوع والتدبر ، وهو مخالف للسنة .

ومنها : أن في صلوة الرغائب مخالفة السنة في تعجيل الفجر .

ومنها : أن سجديتها مكروهتان ؛ إذ لم يشرع التقرب بسجدة منفردة بلا ركوع غير سجدة التلاوة عند أبي حنيفة ومالك ، وعند غيرهما غيرها وغير سجدة الشكر .

ومنها : أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين لم ينقل عنهم هاتان الصلوتان ، فلو كانتا مشروعين لما فاتتا عن السلف ، وإنما حدثتا بعد الأربع مائة .... وليس لأحد أن يستبدل على شرعيتها بما روى عنه عليه السلام أنه قال : الصلوة خير موضوع . فإن ذلك يختص بصلوة لا تخالف الشرع بوجه من الوجوه ، وقد صح النهي عن الصلوة في الأوقات المكروهة .

لہذا انور کرنا چاہیے کہ نفس ذکر مولود تو صرف مندوب و مستحسن ہے، مگر نقل نماز اس سے اعلیٰ اور افضل ہے کہ عمدہ عبادت، افضل القربات اور خیر موضوع ہے، مگر اس کے باوجود اگر نوافل کے لئے دعوت و اہتمام ہو تو اسے بدعت لکھتے ہیں، کیوں کہ نوافل کے لئے ایک دوسرے کو بلانا اور دعوت دینا مشروع نہیں۔ یہاں ذکر مولود بھی اگرچہ مندوب ہے، مگر اس کے لئے ایک دوسرے کو دعوت دینا اور اس کا اہتمام سلف سے کہیں ثابت نہیں، لہذا یہ بدعت ہے، البتہ وعظ و درس میں تداعی ثابت ہے، کیوں کہ وہ فرض ہے۔

نیز فرض نمازوں میں نماز کی طرف بلانا اور اس کی دعوت دینا ضروری ہے، لیکن نفس کے بغیر فرض میں بھی سورتوں کی تعیین بدعت ہے تو مولود میں بھی جو بیعت فی نفسہ مباح تھی ان تعیین بدعت ہوگی، اگرچہ فی حد ذاتہ وہ انور

مباح و مستحب ہوں، مگر اس طرح کی تعین کہ ان کے بغیر مولود نہیں ہوگا بدعت ہے جیسا کہ سورۃ اخلاص کی تعین اور اس نماز میں وقت کی تعین مکروہ ہے، لہذا ربیع الاول کی کوئی تاریخ التزاماً مقرر کرنا یہاں بھی مکروہ ہوگا۔

علیٰ ہذا کوئی ہر مکروہ جیسا کہ قدر حاجت سے زائد روشنی وغیرہ اور دیگر ممنوع امور کا اس مجلس میں ضم ہونا ممنوع ہے جیسا عوام کا اس نماز کو سنت سمجھنا کراہت کا باعث ہوا، ایسا ہی مولود کی مجلس کو ضروری جاننا کراہت کا موجب ہے۔

جس طرح اس نماز میں وضاع حدیث کی طرف سے نماز پر ابھارتا پایا جاتا ہے، اسی طرح مجلس مولود کی روایات کے واضعین کی طرف سے بھی اس فعل پر براہین نہ کرنا دابھارتا موجود ہے۔

جیسا کہ سورتیں گنتے کی وجہ سے اس نماز میں رفع خشوع پایا جاتا ہے اسی طرح مجلس مولود میں شب بیداری سے نماز فجر میں نیند اور سستی کی وجہ سے رفع خشوع کئی گنا زائد ہے۔

جس طرح اس نماز میں فجر کی نماز جلد ادا کرنے کی وجہ سے وقت کی سنت فوت ہو جاتی ہے تو اس مجلس کے اکثر حاضرین کی خود نماز فجر ہی فوت ہو جاتی ہے۔

- جس طرح اس نماز میں خارج نماز سجدہ کرنے کی وجہ سے کراہت آتی ہے تو اس مجلس مولود میں غیر مشروع بساط، ممنوع لباس، روشنی کا اسراف وغیرہ امور کراہت موجود ہیں۔ دیگر امور جو اس مجلس میں زائد ہیں اور مولانا احمد علی صاحب کے فتویٰ سے معلوم ہوئے زائد رہے، جیسا کہ شارح منیہ نے سلف صالح میں اس نماز کا نہ ہونا کراہت کی علت قرار دیا ہے، حالانکہ ان قرون میں کثرت سے نقلی نمازیں پڑھتے تھے۔ ایسا ہی اس مجلس کی وجہ کذا یہ کا ان قرون میں نہ پایا جاتا۔ اگرچہ نفس ذکر ولادت ان قرون میں تھا — باعث بدعت و کراہت ہے۔ لہذا اہل علم و فہم و دین غور سے ملاحظہ کریں کہ یہ مجلس مولود و مرہج اس نماز کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتی ہے مع شیعہ زائد فی وجوہ المنع۔ لہذا کون عاقل اس کو مستحسن کہے گا؟ ہاں نفس ذکر ولادت مستحب ہے اور اس میں کلام نہیں۔ لہذا حاصل یہ ہوا کہ نفس ذکر مستحب اور اس کی قیود ممنوع ہیں اور مجموعہ مقید بھی ممنوع ہے۔ (۱)

خرید فرماتے ہیں: ”مطلق کو مقید کرنا بدعت ہے“ شارح منیہ نے بھی صلوٰۃ الرغائب میں اس کلمے کو مسلم رکھتے ہوئے اس سے صلوٰۃ الرغائب کا مکروہ و بدعت ہونا ثابت کیا۔ اس کے علاوہ درج ذیل احادیث و عبارات سے

حاشية الباحث الحثيث للعلامة أحمد محمد الشاكر، دار التراث القاهرة.

حاشية العلامة قاسم بن قطلوبغا على المسامرة، دار الكتب العلمية.

الحاوي للفتاوى للعلامة جلال الدين السيوطي، المكتبة الرشيدية.

حجة الله البالغة للإمام شاه ولي الله الدهلوي، قديمي.

خاتمة الكلام.

خزان السنن للعلامة سرفراز خان صفدر، مكتبة صفدرية.

الدر المنن للعلامة عبد الرحمن المباركفوري.

الدر المختار للعلامة علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصكفي، سعيد.

الدر المنثور للعلامة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر.

دليل الطالب للعلامة صديق حسن خان.

ردالمحتار للعلامة محمد أمين بن عمر ابن عابدين، سعيد.

رشيدية في علم المناظرة، عمر اكادمي گوجرانواله.

روضة الناظر وجنة المناظر للعلامة موفق الدين ابن قدامة، أحمد الباز مكة.

زاد المعاد للحافظ أبي عبد الله شمس الدين ابن القيم، مؤسسة الرسالة.

زجر الناس عن أثر ابن عباس للعلامة عبدالحق الكهنوي، إدارة القرآن.

سبل السلام للعلامة محمد بن اسماعيل الصنعاني، دار الحديث القاهرة.

سبل الهدى والرشاد للعلامة محمد بن يوسف الصالحى الشامى، دار الكتب العلمية.

سبل الحسام الهندى للعلامة محمد أمين ابن عابدين، سهيل اكيلبى.

سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد القزوينى، قديمي.

سنن أبي داود للإمام سليمان بن أشعث السجستاني، إمدادية.

سنن الترمذى للإمام أبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى، سعيد.

سنن دارقطنى للحافظ أبى الحسن على بن عمر، دار الكتب العلمية.

- من الدارمي للإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قديمي.
- النسب الكبرى للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية.
- سنن النسائي للإمام أحمد بن شعيب النسائي، قديمي.
- سير أعلام النبلاء للحافظ أحمد بن عثمان ماهبي، مؤسسة الرسالة.
- شرح البخاري لابن بطلال، مكتبة الرشد، الرياض.
- شرح الزرقاني على السواهب المدينة، عبد الله بن أحمد الجازي، مكة.
- شرح سفر السعادة للعلامة عبد الحق الدهلوي.
- شرح الشفاء للعلامة نور الدين علي بن سنان القاري، دار الكتب العلمية.
- شرح العقائد النسفية للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التنقازاني مير محمد.
- شرح عقود رسم المفتي للعلامة محمد أمين بن عمر ابن غابدين، الرشيد وقف.
- شرح العقيدة النصحاوية للعلامة أبي العز علي بن علي بن محمد الحنفي، الجامعة المستنصرية.
- شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، دار الكتب العلمية.
- شرح الفقه الأكبر للمغنيساوي دائرة المعارف النظامية حيدر آباد دكن.
- شرح الفقه الأكبر للإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي السمرقندي، دائرة المعارف النظامية دكن.
- شرح مسلم للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، قديمي.
- شرح مسلم للعلامة علام رسول سعيدي.
- شرح معاني الآثار للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن محمد بن سنان، سعيد.
- شرح المنار
- شرح النفاية للعلامة علي بن سلطان القاري، مكتبة إعزازه دهبند.
- شعب الإيمان للإمام أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية.
- الصحيح للبخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، قديمي.

- صحيح لمسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، قديمي.
- سنوة الرسول، نعماني كتب خاتمه، اردو بازار، لاهور.
- ظفر الأمانى للعلامة أبى الحسنات عبدالحى الكهنوى، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- عقد المجيد للإمام شاه ولى الله المعنوى، قرآن منحل كراتشى.
- العقيدة الإسلامية للعلامة عبد الرحمن حس عبكة، دار تقيم دمشق.
- العقيدة الطحاوية للإمام أبى أحمد بن محمد بن سلمة الطحاوى
- عمدة القارى للإمام بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية.
- عون المعبود للعلامة شمس الحق عظيم آبادى، دار الفكر.
- غنية الثعالين للشيخ عبدالقادر الجيلانى، قديمي.
- حيث نعمام حانية، إمام، كلام للعلامة عبدالحى الكهنوى، إدارة القرآن.
- الفتاوى البزازية للعلامة محمد بن محمد بن شهاب الكردى، رشيدية.
- الفتاوى الحديثية للعلامة ابن حجر الهيتمى، قديمي.
- فتاوى رضوية للعلامة أحمد رضا خان البريلوى، رضا فاؤنڈيشن لاهور
- فتاوى ستارية
- فتاوى شمس الحق عظيم آبادى علمى اكيڈمى فاؤنڈيشن كراچى
- الفتاوى الكبرى للعلامة تقي الدين احمد ابن تيمية الحرانى، المكتبة التجارية مكة.
- فتح البارى للمحافظ ابن حجر العسقلانى، قديمي.
- فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد اسيواسى، مصطفى البابى الحلبي.
- فتح المنبى للإمام المحافظ زين الدين العراقى، نزار مصطفى أنبار.
- فضل الخطاب للعلامة أنور شاه الكشميرى، إدارة القرآن.
- "نصيب و المستنقح للعلامة أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادي، عباس أحمد الباز مكة.
- فقه اللغة للعلامة أبى المنصور الثعالبي، سعيدية كتب خانة مردان.



فيض التقدير للعلامة عبدالرؤف المناوي، نزار مصطفى الباز.

قاعدة في الجرح والتعديل، دار البعى الحلب

القاموس الفقهى، إدارة القرآن كراتشي.

فروع الأدلة للعلامة أبي السظفر منصور بن محمد السمعاني، دار الكتب العلمية.

قواعد الفقه للعلامة عيسى الأحمدي، أهداف ينشر.

القواعد في علوم الفقه للعلامة ظفر أحمد عثمانى، إدارة القرآن.

القول السديد لحافظ محمد بن عبدالحسين الشافعي، مؤسسة الريان.

التون حبيب في إنبات التراويح العشرين

كتاب الآثار لأبي يوسف للإمام أبي يوسف، دار الكتب العلمية.

كتاب الجرح والتعديل، دار الكتب العلمية

كتاب الروح للعلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم، مكتبة فاروقيه بشاور.

كتاب القراءة للإمام البيهقي.

كشف اصطلاحات الفنون للعلامة محمد أعني التهانوي.

الكلام المفيد للعلامة سرفراز خان صفدر، مكتبة صفدرية.

الكلمة العليا للعلامة أحمد رضا البريلوي.

كليات أبي البقاء، دار الاشاعة العربية كوثته.

اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، المكتبة الفغورية كراتشي.

اللباب في علوم الكتاب لابن عادل الحنبلي، دار الكتب العلمية.

لسان العرب للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر

لسان الميزان للحافظ ابن حجر العسقلاني

ما ثبت في السنة للعلامة عبد الحق الدهلوي، دار الاشاعت.

المبسوط للعلامة شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المكتبة الفغورية، كوثته.

- مجمع بحار الأنوار للعلامة محمد ظاهر الفتى مكتبه دار الإيمان، المدينة المنورة
- مجمع الروايات للإمام على بن أبي بكر البجلي، دار الفكر.
- المجموع شرح صحيح الإمام أبي بكر، محي الدين، دار المعرف.
- مجموعة رسائل الكشميري للحفاظ أنور شاه الكشميري، إدارة القرآن.
- مجموعة رسائل ابن عابدين للعلامة محمد أمين بن عمر بن عابدين، سنبل اكينمي.
- مجموعة رسائل الكهنوي للعلامة أبي الحسنات عبدالحى الكهنوي، إدارة القرآن.
- مجموعة الفتاوى للحفاظ أحمد بن عبدالحليم ابن تيسية، مكتبة العبيكان.
- المحلى للعلامة أبي محمد على بن أحمد ابن حزم الاندلسي، دار الكتب العلمية.
- مختصر قيام الليل للعلامة المروزي، عالم الكتب بيروت.
- مختصر انصواعق المرسلات، دار الكتب العلمية.
- مذرك التزويل للعلامة عبد الله بن أحمد التفسى، قديمي.
- المدخل للعلامة أبي عبد الله محمد بن محمد انبدرى المانكى المعروف بابن الحاج، اشاعة اكينمي سوات
- المدونة الكبرى لإمام دار الهجرة مالك بن انس الأصبحى، دار صادر.
- مرقاة المفاتيح للعلامة على بن سلطان القارى، رشيدية كوتله.
- مرعاة المفاتيح للعلامة عبيد الله حس مبار كفورى، مكتبة الرحمن السنفية سرگودھا.
- المسيرة لابن الهمام، دار الكتب العلمية.
- مسائل الرازى وأجوبتها، دفتر نشر كتاب طهران.
- المستدرک للحفاظ محمد بن عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية.
- المستصفى للإمام الغزالي، مطبعة محمد مصطفى مصر.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربى.
- مسند الحميدى للإمام أبى بكر عبد الله بن الزبير الحميدى، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

مشكوة المصاييح لفتيح أبي عبد الله وبي الدين انخطيب، قديمي.  
 مصنف ابن أبي شيبة للمحافظ عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، دار الكتب العلمية.  
 المطول للعلامة سعد الدين التفتازاني، مطبع عائلي نول كشور، نكهنشو.  
 معارف السنن للعلامة يوسف البدرى، سعيد.  
 معالم التنزيل للعلامة محمد حسين بن مسعود البغوى.  
 معرفة السنن للإمام حافظ أحمد بن احسين تيهقى، دار الكتب العلمية.  
 معرفة علوم الحديث للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الله انحاكم، دار إحياء التراث العربى  
 بيروت.

المغنى للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، دار الفكر.  
 تنفردات فى غريب القرآن للعلامة حسين بن محمد الأصفهاني.  
 مقامة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمى، بيروت.  
 مقدمة إعلاء السنن لظفر أحمد العثماني، إدارة القرآن كراتشى.  
 منبج السنة النبوية للعلامة تقى الدين احمد ابن تيمية الحراني، المكتبة السلفية، لاهور.  
 منهج ذوى النظر للعلامة محمّد بن عبد الله، مصطفى الباني الحلبي مصر.  
 الموافقات للشاطبي، مطبع محمد على صبيح الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت.  
 انوار المدينة للعلامة أحمد بن محمد القسطلاني، دار الكتب العلمية، بيروت.  
 الموضوعات للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزى، دار الكتب العلمية.  
 الموضوعات للجوز جاني.

موطا إمام مالك لإمام دار الهجرة مالك بن أنس، مير محمد.

موطا إمام محمد للإمام محمد بن حسن التيباني، نور محمد.

المبيد، سعيد.

ميزان الاعتدال للمحافظ محمد بن أحمد الذهبي، عيسى الباني الحلبي مصر.

• ميزان العقائد للحافظ شاه عبدالعزيز الدهلوي، المصباح.

الميزان الكبير للعلامة عبدالوهاب الشعراني، مصطفى البابي الحلبي مصر.

• ملل نبي صلى الله عليه وسلم للعلامة أشرف علي التهانوي،

انامي في شرح الحسامي للعلامة عبدالحق قديمي.

• انبراس للعلامة عبدالعزيز الفرهاروي.

• نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلاني، في رقي كتب خاتمه ملتان، دار الحديث ملتان.

• نزل الأبرار في فقه النبي المختار، جميعت أهل سنت لاهور.

• نصب اترابه للإمام الحافظ جمال الدين عبد الله بن يوسف التزيلي، حقانية.

• نطق النبال للعلامة أحمد رضا البريلوي، من الفتاوى الرصوية

نور الأنوار للعلامة أحمد بن أبي سعيد بن ديد الله، سعيد.

• نيل الأوطار للعلامة محمد بن علي الشوكري، عباس أحمد الباز مكة.

• وفيات الأعيان للعلامة أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، مشورات

الشريف الرخي.

• الهدى انساري للحافظ ابن حجر العسقلاني، قديمي.

• الهداية للعلامة علي بن أبي بكر المرغناني، مكتبة شركة علمية.

• هدية المهدي، جميعت أهل سنت لاهور.

# فتویٰ مختصر

{ فقہ حنفی، مذاہب ثلاثہ کی فقہی کتب اور ان کے مؤلفین اور فتویٰ نویسی و  
مقالہ نویسی کے متعلق چند اہم و مفید ابحاث پر مشتمل ایک عمدہ کتاب }

## تقریظ

مفتی عبدالباری صاحب  
استاد و مفتی جامعہ فاروقیہ کراچی

مفتی عبدالمنان صاحب  
نائب مفتی جامعہ دارالعلوم کراچی

تألیف

مفتی ضیاء الرحمن

استاد جامعہ عمر کراچی گڈاپ

واٹس ایپ گروپ: 03117284888

Love for ALLAH

مکتبہ عبدالعزیز فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

آیات احادیث پر کلمات عرب اور تخریج و تحقیق کے ساتھ پہلی بار

# خطبات حکیم الاسلام

دراحد مکمل سیٹ

حکیم الاسلام قاری محمد عین صلی اللہ علیہ وسلم کے ایمان افروز خطبات کا مجموعہ جس میں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق مسلمان کی تعلیمات کو  
محکم اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا مطالعہ قلب پر نثر اور فکر و روح کو بصیرت بخشنے والا ہے

مجموعہ احادیث قاری محمد عین صلی اللہ علیہ وسلم

مولانا محمد اویس ہوشیارپوری صاحب

تخریج و تحقیق

مولانا دانش محمد نورانی صاحب  
تفہیم و تفسیر جامعہ اسلامیہ

مولانا ساجد محمود صاحب  
تفہیم و تفسیر جامعہ اسلامیہ

مولانا محمد اصغر صاحب  
تفہیم و تفسیر جامعہ اسلامیہ

ابن الحسن عباسی

مکتبہ عربیہ فاہرہ



# تحفۃ المناظر



پاسبان حق @ یاہوڈاٹ کام

ٹیلیگرام چینل: t.me/pasbanehaq1

یوٹیوب چینل: pasbanehaq

والس ایپ گروپ: 03117284888

فیس بک: Love for ALLAH

## مکتبہ سرفاروق

4/491 شاہ فیہ ل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

Faras: 0302-2691277